UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 04047 9602

JOHN M. KELLY LIBRARY

Donated by
The Redemptorists of
the Toronto Province
from the Library Collection of
Holy Redeemer College, Windsor

University of
St. Michael's College, Toronto

Prov. Torontinae

HOLY REDEEMER LIBRARY, WINDSOR

TRANSFERRED

XVII 4

BIBLIOTHECA
PROV. TORONTINAE
STUDENDATUS

TRANSFERRED

Digitized by the Internet Archive
in 2009 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/lenocriticisme00jansuoft

LE NÉO-CRITICISME DE CHARLES RENOUVIER

BIBLIOTHÈQUE DE L'INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE

Le Néo-Criticisme de Charles Renouvier

THÉORIE DE LA CONNAISSANCE ET DE LA CERTITUDE

PAR

E. JANSSENS

Docteur en droit
Docteur en philosophie

LOUVAIN
Institut supérieur de Philosophie
1, rue des Flamands, 1

PARIS
FÉLIX ALCAN
108, Boulevard St-Germain, 108

1904

HOLY REDEEMER LIBRARY, WINDSOR

A Mgr D. MERCIER

DIRECTEUR DE L'INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE
A L'UNIVERSITÉ DE LOUVAIN

HOMMAGE

de respect
de reconnaissance
et d'affection filiale

E. J.

ERRATA

	Au lieu de :	lisez :
Page 1	... à l'âge de *17* ans . . .	... à l'âge de *19* ans
Page 2	... Manuel républicain de l'homme et *des citoyens.*	... et *du citoyen*
Page 3	... En *1867*, Renouvier fit paraître...	... En *1868*
Page 96	... Ils doivent *se concrétiser*	... *se concréter*

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE TORONTO
LIBRARY

PRÉFACE.

Le problème critique ne cesse de préoccuper les intelligences philosophiques. Tant l'influence de Kant est puissante sur la pensée contemporaine. Nous avons cru qu'il ne manquerait ni d'intérêt ni d'utilité de faire l'exposé et l'étude de la solution que Charles Renouvier y donne. Certes, un travail plus vaste aurait pu embrasser le système entier du philosophe français, depuis sa Critique de la puissance cognitive jusqu'à sa Philosophie de l'histoire et sa Cosmogonie « personnaliste ». Nous avons, néanmoins, limité notre effort et concentré notre attention sur ses doctrines relatives à la connaissance et à la certitude. Cette partie de ses théories est celle qui peut solliciter le plus vivement la curiosité de nos contemporains. Quelle est la solution que Renou-

vier donne au problème posé, avec une vigueur si originale, par l'illustre auteur des deux Critiques ? En quoi le néo-criticisme s'éloigne-t-il du kantisme ? La réponse à ces questions pouvant présenter quelque intérêt, nous nous sommes efforcé de la donner.

D'autre part, la théorie de la connaissance et de la certitude de Renouvier renferme, comme on pourra le voir, les principes fondamentaux de son néo-criticisme, dont ses doctrines ultérieures sont un développement plus ou moins rigoureux.

Et, d'ailleurs, nous n'avons pas négligé, chaque fois qu'il y avait lieu, de signaler les corollaires que Renouvier déduisait des prémisses posées dans sa Critique de la faculté de connaître et de la science certaine.

Enfin, après l'exposé des doctrines, nous avons tâché de les apprécier.

CHAPITRE I.

Charles Renouvier. — Biographie.

Charles Renouvier est né à Montpellier, le 1er janvier 1815 et mort à Prades (Pyrénées Orientales) le 1er septembre 1903. A l'âge de 17 ans, il entra à l'École polytechnique, où il se lia d'amitié avec Jules Lequier. Celui-ci, ainsi que nous le verrons, agit notablement sur l'orientation de sa pensée. Après les deux années de l'École, Renouvier démissionna pour se livrer à l'étude de la philosophie et à la politique.

Le jeune homme avait subi l'influence de Saint-Simon : il fut républicain radical. Il collabora à l'*Encyclopédie nouvelle* de Pierre Leroux et de Jean Reynaud. En 1848, après la proclamation de la seconde république, il rédigea sous les auspices d'Hippolyte Carnot, ministre de l'Instruction

publique du Gouvernement provisoire, son *Manuel républicain de l'homme et des citoyens*, à l'usage des instituteurs. Diverses doctrines de ce livre furent taxées de socialisme : de là des accusations dirigées contre le ministre qui le patronnait, et même une crise ministérielle. Après le coup d'État du 2 décembre 1851, Renouvier, devant la défaite de ses idées politiques, s'adonne exclusivement à la philosophie. C'est de la période impériale que datent ses *Essais de critique générale*, l'expression la plus remarquable, la plus importante et la moins obscure de sa pensée. Ces quatre volumes contiennent sa critique de la connaissance et de la certitude, sa logique, sa psychologie, la plupart des principes de sa cosmologie, et une introduction à la philosophie de l'histoire. Ultérieurement la morale et la philosophie de l'histoire viendront s'ajouter à cette synthèse. Enfin Renouvier achèvera sa cosmologie et la couronnera par une théodicée, une cosmogonie et une eschatologie. D'autres ouvrages se borneront à reprendre ses idées en les envisageant sous des rapports divers : ils les grouperont autour de quelques principes, leur donnant ainsi une forme plus ramassée, plus géométrique et plus frappante ; ou bien ils les

compareront et les opposeront aux systèmes philosophiques, passés et présents. Néanmoins, les *Essais de critique générale* demeureront toujours son œuvre principale que l'historien et le critique devront particulièrement s'attacher à lire et à pénétrer. C'est dans les *Essais* que le néo-criticisme trouve ses origines et qu'il pose ses fondements.

En 1867, Renouvier fit paraitre avec son ami et fidèle collaborateur, M. F. Pillon, d'ailleurs critique laborieux et érudit, l'*Année philosophique*. La publication de cette revue dut cesser à cause de la guerre franco-allemande.

En 1872, l'œuvre interrompue fut reprise par la *Critique philosophique*, périodique qui parut sous la direction de Ch. Renouvier, hebdomadairement jusqu'en 1884 et mensuellement de 1885 à 1889. Cette revue représente le grand effort de Renouvier pour répandre sa philosophie et ses convictions politiques et religieuses.

Le moment semblait particulièrement bien choisi. Avec la troisième république, le philosophe néo-critique assistait à l'avènement du régime auquel il était demeuré ardemment attaché. Son programme politique se réalisait, du moins en

partie. L'heure n'avait-elle point sonné pour sa philosophie de parvenir au gouvernement des intelligences? L'espoir ne lui était-il pas donné que le néo-criticisme devînt la philosophie de la République?

C'est pour atteindre ce but et pour réaliser cet idéal qu'il fonda la *Critique philosophique*. Nous relevons cette phrase du prospectus annonçant la publication de la revue : « La *Critique philosophique* est l'organe d'une grande doctrine née de l'esprit du XVIIIe siècle et de la Révolution française, dont les principes ont été posés par Kant et qui se présente aujourd'hui dégagée des contradictions et des erreurs qui l'obscurcissaient à l'origine et qui avaient nui à ses progrès, renouvelée par une nouvelle analyse des lois de la pensée et des moyens de la connaissance qui lui a donné ce qu'elle n'avait pas reçu de Kant, un caractère vraiment positif et une complète et harmonieuse unité systématique. »

Cette proclamation hyperbolique, où l'on reconnait le style pesant de Renouvier, montre clairement avec ses prétentions, les espérances qu'il caressait en fondant sa revue.

Il y déploya durant dix-huit années, en com-

pagnie de M. F. Pillon, une activité considérable. On pouvait lire, dans chaque numéro, des articles, importants pour la plupart, sous la signature de ces deux inlassables publicistes. Les autres collaborateurs habituels furent MM. R. Allier, L. Dauriac, V. Egger, L. Ménard, G. Lechalas, Élie Pécaut, A. Sabatier.

On le voit, les noms de protestants n'y manquent pas. La *Critique philosophique* était une revue, non seulement philosophique, mais aussi politique, religieuse et même artistique et littéraire. Pendant les premières années on y relève des articles politiques [1]). C'est la période de formation et de consolidation de la France républicaine. Renouvier et M. Pillon veulent contribuer à cette œuvre et y faire prévaloir, autant que possible, leur système et leurs solutions politiques.

Les opinions de Renouvier sont nettement radicales et « laïques ». Il a défendu, comme il dit, « les principes républicains et combattu les idées césariennes » [2]).

1) Voici les titres de quelques-uns de ces articles: « Le traité imposé par la Prusse à la France oblige-t-il moralement la France? » — « Le principe d'administration et le principe du fisc. » — « En France, les républicains sont les vrais légitimistes », etc.

2) *Critique philosophique*, année 1889, t. II, p. 403.

En religion, la *Critique philosophique* est animée d'un esprit protestant, anticatholique et sectaire. Renouvier mena même contre l'Église une campagne qui eut un certain retentissement dans la presse et dans le grand public. Il s'agit de ce qu'il appelle son projet de « changement d'inscription religieuse » ou « d'immatriculation volontaire dans les églises protestantes ». Il conseillait par là aux pères de famille dont les attaches avec le catholicisme étaient tout extérieures et officielles de rompre avec l'Église et, ne voulant pas aller à la pure négation religieuse, de prendre place dans l'une des deux églises réformées qui constituent le protestantisme français.

Afin de faire aboutir cette campagne, il crée un supplément trimestriel à sa revue : la *Critique religieuse* qui parut de 1878 à 1885. Cet organe qui était placé, comme la revue principale, sous la direction de Renouvier, publia de nombreux articles de pasteurs.

Ces sympathies de Renouvier pour la Réforme ne proviennent pas uniquement de ses origines. Sa philosophie elle-même, qui s'inspire principalement de Kant, le philosophe du protestantisme, a des affinités profondes avec le principe du libre

examen. « Le criticisme, dit Renouvier, est dans la philosophie ce que le protestantisme est dans la religion »[1]. Et parlant de l'individualisme de la croyance qui est la caractéristique fondamentale de la religion réformée, il écrit : « Mais si tel est, en effet, l'esprit du protestantisme, on est forcé de voir qu'il est précisément le même que celui du criticisme »[2].

Aussi bien, le critère de la certitude du néo-criticisme : la croyance rationnelle, n'est pas seulement un commentaire philosophique du dogme essentiel de la Réforme. C'en est une accentuation, l'interprétation la plus radicale qu'on en ait donnée. La certitude, pour Renouvier, est et doit être le fruit d'une collaboration des trois puissances représentatives : l'intelligence, le cœur et la volonté. Chacun doit se créer ses certitudes dans la conscience, par une décision du libre arbitre, sans que le vrai nous contraigne jamais à l'adhésion, ni qu'une autorité extérieure puisse imposer à notre foi une proposition ou un dogme. Il y a plus. L'histoire, au dire du néo-criticisme, nous montre que le conflit est inévitable entre la

1) *Critique philosophique*, année 1873, pp. 145-146.
2) *Ibid.*, p. 145.

conscience individuelle et l'autorité. Et cette dernière qui dominait au début est condamnée à voir son empire diminuer progressivement et à assister au triomphe de sa rivale. On aperçoit aisément dans ces doctrines, l'inspiration protestante.

Le prosélytisme religieux du chef néo-critique aboutit à un échec. La France ne passa point au protestantisme, et la troisième république, si elle ne cache point ses sympathies pour les disciples de Calvin, fut loin de l'adopter comme religion officielle. La campagne anticatholique de Renouvier ne put que contribuer à l'œuvre de déchristianisation française. Faite en faveur d'une forme du christianisme, elle favorisa la négation brutale et haineuse de toute religion révélée dont Renouvier ne voulait point. C'est que la logique du libre examen ne pouvait pas limiter à certains dogmes la négation et mettre les autres articles du Credo à l'abri de son action nécessairement destructive. Posé non seulement que la certitude, sous toutes ses formes, nait dans la conscience de chaque individu, — ce qui est vrai, — mais aussi que chacun, dans ses affirmations est, de droit, indépendant de toute autorité, les vérités d'ordre

surnaturel s'effondrent inéluctablement. Aussi bien, c'est dans l'autorité qu'elles trouvent leur origine, leur fondement et leur interprétation.

Le résultat auquel aboutit le puissant effort de Renouvier pour répandre le néo-criticisme ne répondit, non plus, que médiocrement à ses espérances. Aussi, lassé d'un labeur si long, incessant et si peu fructueux, il mit fin en 1885 à la publication de sa revue religieuse. La même année, la *Critique philosophique* devenait mensuelle, pour disparaître en 1889.

Dans un article important, qu'il écrivait pour prendre congé de ses lecteurs, le vieux philosophe exprimait son découragement. Au sujet de son projet de conversion protestante de la majorité des catholiques français, l'inutilité de sa tentative lui arrachait cet aveu : « ... Nous sommes forcés de dire que nous n'avons été ni suffisamment secondés, ni peut-être bien compris par beaucoup de ceux dont nous aurions désiré la collaboration, ni soutenus par l'attention du public » [1].

Quant à sa philosophie, l'échec pour être moins

1) *Critique philosophique*, année 1889, t. II, p. 405.

considérable lui semble néanmoins réel. Le groupe néo-critique est demeuré fort restreint. Les jeunes recrues ne sont point venues se joindre à ces quelques individualités et soutenir le vieux chef. Il le constatait non sans mélancolie : « Il ne s'est point produit dans la jeunesse, après les événements de 1870 et 1871, un mouvement philosophique propre à nous seconder » [1]. Et il ajoutait : « ... Il faut reconnaître que le criticisme... est étranger à un mouvement des idées générales dont le courant semble devoir entraîner le monde européen tout entier dans cette fin de siècle ». Le pessimisme de cette dernière phrase est, certes, exagéré. L'influence de Renouvier, encore qu'elle n'ait point été dominatrice comme il l'avait ambitionné, n'en est pas moins notable : nous la déterminerons bientôt.

A la *Critique philosophique* succéda l'*Année philosophique* qui paraît régulièrement depuis 1890, sous la direction de M. F. Pillon. Elle analyse, en s'inspirant des principes néo-critiques, les publications françaises et étrangères de philosophie. Ch. Renouvier y publiait chaque année un impor-

1) *Critique philosophique*, année 1889, t. II, p. 401.

tant article. Le troisième collaborateur habituel est M. Lionel Dauriac.

En cessant la publication de sa revue, Renouvier ne demeura point inactif. Ce vieillard, qui avait rempli de labeurs sa longue vie, devait jusqu'au dernier jour travailler, méditer, écrire. Il fut même d'une fécondité extraordinaire. Presque chaque année, les volumes portant son nom se succédaient. D'autre part, son système se complétait et évoluait sur plusieurs points. De cette dernière période de sa vie, date la publication de sa philosophie de l'histoire, de sa théodicée, de sa cosmogonie et de son eschatologie. Il compléta, au surplus, son système de la nature.

La mort le surprit à 88 ans, comme il avait vécu : au travail.

* * *

L'influence de Ch. Renouvier sur la philosophie française contemporaine nous paraît importante, plus importante qu'il ne pourrait sembler à première vue.

Deux courants philosophiques traversent en France le XIXe siècle. L'un est positiviste et matérialiste ; l'autre spiritualiste. L'un se rattache à

Auguste Comte et, par lui, à Condillac, au sensualisme anglais et enfin à François Bacon qui en est le point de départ; l'autre trouve ses origines dans le cartésianisme, dans le fidéisme écossais, et dans l'idéalisme kantien et post-kantien.

L'éclectisme de V. Cousin fut la première forme du spiritualisme pendant le siècle dernier. Il manqua précisément à cette philosophie, de vrais philosophes. Ses auteurs n'avaient pas la rigoureuse ampleur de pensée nécessaire pour édifier la synthèse d'un système. Ils ne surent que noyer dans un dessin flou et harmonieux et dans un coloris brillant le peu de cohérence des éléments qu'ils assemblaient. On fit remarquer leur timidité dès qu'il s'agissait de creuser une idée et d'en suivre toute la rigueur logique, et par contre la hardiesse de leur élan lorsqu'une éloquente envolée était possible. On les considéra comme des romantiques de la philosophie.

Le positivisme n'épargna point ses attaques à cette philosophie officielle. Il en triompha d'une façon éclatante. Le sensualisme reparaît en France sous un nom nouveau. Il domine depuis cinquante ans les intelligences. Des chaires professorales et

des volumes philosophiques, il a passé dans le roman, la presse et l'opinion publique. Aujourd'hui, bien que moins bruyant, moins vivant, et n'ayant plus les allures outrancières d'une religion de la matière conquérant le monde moderne, il garde toujours l'empire de la pensée.

Cependant une réaction spiritualiste s'est fait une place de plus en plus large. Le kantisme a pénétré en France. Ses introducteurs ont été M. Lachelier, dans son cours de l'École normale supérieure, et Ch. Renouvier par ses *Essais de critique générale*.

Renouvier est donc le principal représentant de ce mouvement néo-kantien. Il y prend place comme fondateur et chef de l'école néo-critique. Ce groupe est cependant assez restreint. Ce sont, outre M. F. Pillon, MM. R. Allier, professeur à la faculté de théologie protestante de Paris, H. Bois, professeur à la faculté de théologie protestante de Montauban, L. Dauriac, H. Michel, professeur à la Sorbonne, et L. Prat. De plus, Renouvier rencontra des disciples dans les deux églises entre lesquelles se divisent les réformés de France et de Suisse : le protestantisme ortho-

doxe et le protestantisme libéral. Nombre de thèses soutenues aux facultés de théologie protestante s'inspirent manifestement du renouviérisme. En Suisse cependant son influence fut combattue par celle de Charles Secrétan, dont le panthéisme néo-spinoziste heurtait nettement la doctrine néo-critique.

Mais l'action de Renouvier s'étend plus loin que ses disciples et ses collaborateurs. Elle se produisit sur de nombreux philosophes appartenant au mouvement néo-kantien. Ainsi, MM. Boutroux, Brochard, Egger et Séailles ont, à plusieurs reprises, développé des doctrines proches du néo-criticisme et qui révèlent son influence, en quelque sorte, médiate et diffuse.

Aussi peut-on voir en Renouvier le philosophe français dont l'idéalisme volontariste de la seconde moitié du XIXe siècle s'est le plus inspiré. Il fut l'adversaire le plus considérable et le plus tenace du matérialisme, du déterminisme et de l'évolutionnisme, et il semble que ses batailles d'idées ne furent point livrées en vain. Si le positivisme n'est point sorti défait de ces combats et s'il domine toujours, et particulièrement par une

interprétation abusive de la sociologie et de la psychologie expérimentale, la pensée contemporaine, on peut dire cependant que le néo-criticisme lui a porté des coups redoutables. Ses lignes ont subi, de nos jours, un certain fléchissement.

CHAPITRE II.

Renouvier et Kant.

Le kantisme est, nous semble-t-il, un idéalisme mitigé de réalisme, un phénoménisme atténué par un étrange retour au monde des choses-en-soi et de l'intelligible pur.

L'innovation fondamentale de la *Critique de la raison pure* consiste à expliquer la connaissance, non par l'action des choses sur notre entendement, comme on l'avait fait jusqu'alors, mais par les lois *a priori* de l'esprit, modelant à leur image les données ou intuitions sensibles. Cette méthode nouvelle, son auteur la considérait comme une révolution analogue à celle qui avait renversé le système géocentrique de Ptolémée. « On avait admis jusqu'ici — écrit Kant dans la préface de la seconde édition de la *Critique de la raison pure* — que toutes nos connaissances

devaient se régler sur les objets... Que l'on cherche donc une fois si nous ne serions pas plus heureux dans les problèmes de la métaphysique, en supposant que les objets se règlent sur notre connaissance... Il en est ici comme de l'idée que conçut Copernic : voyant qu'il ne pouvait venir à bout d'expliquer les mouvements du ciel en admettant que toute la multitude des astres tournait autour du spectateur, il chercha s'il ne serait pas mieux de supposer que c'est le spectateur qui tourne et que les astres demeurent immobiles »[1].

Notre connaissance, n'atteignant que l'intuition sensible unifiée par l'activité synthétique de la sensibilité et de l'entendement, offre un caractère d'idéalité que Kant reconnaissait. Le *noumène*, selon lui, échappe à nos efforts cognitifs. Cependant, par une volte-face bizarre, ce *noumène* qu'il nous serait impossible de connaître, il nous reconnaissait le pouvoir de le penser. Et de même, après une minutieuse critique des idées métaphysiques, où il s'efforçait de montrer leur inanité,

1) Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, trad. Barni, t. I, p. 24.

il admettait que l'intelligible pur, étranger à la connaissance objective, pouvait être au moins conçu.

Dans la *Critique de la raison pratique*, les concessions au réalisme et à la métaphysique s'accentuent. Le commandement moral, l'impératif catégorique est, par essence, un intelligible pur. Au surplus, la croyance nous permet d'adhérer aux *noumènes* postulés par la loi morale : la liberté, l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu.

Ce système hybride qui part de l'idéalisme pour revenir progressivement au réalisme, qui, après avoir refusé à la métaphysique tout droit de cité dans le monde du savoir, s'empresse d'offrir à cette proscrite une hospitalité de plus en plus accueillante [1], ne pouvait satisfaire les continuateurs du criticisme.

Ils se demandèrent ce que pouvait signifier le

[1] Nous nous abstenons de relever la même contradiction dans la *Critique de la faculté de juger*, dont Renouvier ne parle jamais. Cependant on pourrait y noter la même intrusion du noumène. Kant y conçoit un mode de connaître atteignant les choses-en-soi. Il différerait entièrement de notre mode de connaître *a priori* qui atteint l'intuition dans un concept et va du général au particulier. Il atteindrait le tout immédiatement, expliquerait les parties par le tout, et par suite connaîtrait la chose-en-soi.

noumène dans une doctrine idéaliste ; ce que pouvait être dans un phénoménisme, la conception du monde intelligible. Il y avait là une énigme, plus même une antinomie au cœur du système, un principe d'incohérence et de dislocation.

Il fallait opter pour l'une des deux positions contradictoires, le réalisme et l'idéalisme, entre lesquelles le kantisme hésitait.

Les continuateurs de Kant se partagèrent en deux groupes opposés.

Herbart et Schopenhauer se tournèrent vers le réalisme critique. Tout en étant imprégnés de phénoménisme, ils affirmèrent l'existence de la chose-en-soi et s'efforcèrent de déterminer sa nature.

Fichte, Schelling et Hegel arrivèrent à l'idéalisme critique. La nature fut une production de l'esprit au même titre que les formes de l'entendement. Pour le monde intelligible que Kant superposait au monde phénoménal, ils s'attachèrent à le pénétrer. Le moi transcendant, unique, placé au-dessus de l'espace et du temps, est le centre de ces spéculations obscures. Par cette solution du double problème du noumène et de

l'intelligible pur, ils parvinrent au monisme panthéiste.

En dehors de ces deux groupes de penseurs, dès 1790 un philosophe polonais, Salomon Maïmon, résolvait le problème d'une troisième façon. Puisque la loi de notre esprit est le phénoménisme, il nous est interdit, selon lui, de connaître et même de penser la chose-en-soi. Tout ce que nous pouvons atteindre, ce sont les rapports catégoriques, immanents à l'esprit et informant les données d'expérience. Des choses en elles-mêmes, nous ne savons rien.

Charles Renouvier, que nous étudions dans ces pages, se rattache à ce dernier mode d'interprétation et de correction du criticisme. C'est par le phénoménisme radical et intransigeant qu'il s'efforcera de chasser du kantisme ses obscurités et ses illogismes. Renouvier est assurément un continuateur de l'illustre auteur de la *Critique de la raison pure*, sa place est dans le mouvement post-kantien. Mais il s'écarte du maître en ce qu'il a voulu faire œuvre plus logique et plus conforme aux principes de la doctrine. Et cette revision du kantisme s'est faite au nom d'un phénoménisme aussi entier que celui de l'école

psychologique anglaise et en particulier que celui de l'auteur du *Traité de la nature humaine*. « Hume, dit M. Pillon, est vraiment le premier père du criticisme »... « Le criticisme contemporain, dont M. Renouvier est le fondateur, se rattache à Hume autant qu'à Kant. Il concilie Hume et Kant en complétant et en corrigeant l'un par l'autre ; en introduisant nettement sous leur vrai nom et avec toute leur portée, les catégories ou lois mentales dans la psychologie trop étroite de Hume, et en retranchant de la philosophie de Kant le mauvais germe de la métaphysique substantialiste dont il n'a pas su se débarrasser et qui devait, après lui, prendre le développement que l'on sait. Quelque chose manque chez Hume : l'idée de *loi*. Quelque chose est de trop chez Kant : l'idée de *substance*, conservée sous le nom de *noumène*... Il fallait unir au phénoménisme de Hume l'apriorisme de Kant : ç'a été l'œuvre accomplie au commencement de la seconde moitié du XIXe siècle par M. Renouvier » [1]).

Les contradictions que l'on s'évertue à résoudre

1) Ch. Renouvier et F. Pillon, *Psychologie de Hume. Traité de la nature humaine.* Traduction, avec une Introduction par M. F. Pillon, p. LXVIII.

dans le kantisme proviennent, selon Renouvier, de ce que d'une part, il va trop loin, et d'autre part, il ne va pas assez loin.

Il va trop loin parce que, ne sachant pas se borner à son phénoménisme, il fait de multiples concessions à la « Métaphysique de l'Absolu ».

Il ne va pas assez loin, parce qu'il limite la croyance aux seuls postulats de la raison pratique. Or, il faut en faire le fondement de toute certitude dont l'objet dépasse le phénomène immédiatement et actuellement présent à la conscience.

On a souvent voulu voir entre les deux Critiques une contradiction qui n'est pas réelle. On a soutenu « que l'auteur des deux Critiques ayant rétabli sur un fondement pratique ou moral les mêmes affirmations dont il prétendait avoir démontré la fausseté ou l'impossibilité dans l'ordre théorétique ou logique, l'ensemble de son œuvre se trouve infirmé ou reste sans valeur »[1]. Reprocher à l'auteur des deux Critiques un pareil illogisme, c'est l'accuser de se contredire dans les termes mêmes. Or, rien de moins vrai ni de plus injuste.

1) Ch. Renouvier, *Essais de critique générale*, 2e essai : Traité de psychologie rationnelle, 2e édition. Bureau de la *Critique philosophique*, 1875, t. II, p. 226.

Kant n'a nullement voulu sauver des propositions qu'il reconnaitrait lui-même avoir réduites à néant. Mais ayant établi l'impuissance de l'entendement pur à connaître les notions morales, il a eu recours à la foi pour suppléer à cette insuffisance. La contradiction de Kant n'existe nullement, comme on l'a soutenu, entre les desseins contradictoires des deux Critiques. Là n'est pas l'illogisme capital du criticisme kantien. A coup sûr, on peut relever entre les deux Critiques des contradictions réelles, d'une nature différente toutefois de celle que l'opinion précédente croyait apercevoir. Mais c'est au sein même de la *Critique de la raison théorétique* que gît déjà l'illogisme essentiel.

Kant aurait dû ne point dépasser le phénoménisme qui est la conclusion évidente de sa *Critique de la raison pure*. Il aurait dû bannir la Chose-en-soi, l'Inconditionné, le Noumène, toutes entités réalisant des abstractions et qu'un respect singulier de la métaphysique absolutiste lui faisait ramener en divers endroits de ses Critiques. Or, il admet que si nous ne pouvons *connaître* le noumène, nous pouvons au moins le *penser*.

Mais cette affirmation est profondément illogique.

Pourquoi, en effet, ne pouvons-nous connaître la chose-en-soi ?

Parce que, si nous lui appliquons les règles catégoriques de l'entendement, elle cesse d'être une chose-en-soi, un absolu, elle nous apparaît comme un ensemble de relations. Elle n'est plus un *noumène*, elle est un *phénomène*.

Mais lorsque, renonçant à vouloir le *connaître*, nous bornons notre ambition à *concevoir* le noumène, l'activité catégorique, qui est une loi de l'esprit, intervient non moins nécessairement et, par suite, nous le concevons, encore une fois, tel qu'il nous apparaît. En conséquence, la conception du noumène est impossible au même titre que sa connaissance. Il faut le chasser de la pensée et poser radicalement le phénoménisme.

Kant se contredisait donc, lorsqu'il distinguait dans notre esprit deux puissances : l'*entendement* et la *raison*, dont l'une connaîtrait le phénomène, et dont l'autre concevrait le noumène.

C'est là que gît — la grande, la vraie, l'unique contradiction —[1] du kantisme, que l'on a eu le grand tort de chercher entre sa critique du dog-

1) *Année philosophique*, 1896. Ch. Renouvier, *Les catégories de la raison et la métaphysique de l'absolu*, p. 10.

matisme et l'établissement des postulats de la raison pratique par la croyance morale.

Mais cette même intrusion absolutiste rompt encore en maints endroits l'unité du système.

Kant, admettant que l'esprit humain peut concevoir le noumène, ouvre une nouvelle brèche dans son phénoménisme, en faisant intervenir la *totalité inconditionnée des conditions* et les idées absolues de l'âme, du monde et de Dieu. Mais ces idées ne sont pas des absolus, elles sont relatives et phénoménales comme toutes nos connaissances et nos pensées. C'est là un nouveau retour à la métaphysique du passé : l'erreur de Kant est la même que celle d'Aristote qui substantialise des concepts en des absolus et arrive à cet inconcevable Acte pur et à cet inintelligible Moteur immobile.

Le noumène, illogiquement introduit dans le kantisme, continue ses ravages. Kant en rédigeant sa table des catégories, y admet la substance. Il ne rejette pas non plus de sa philosophie l'idée de matière. Et pourtant, ce sont là des concepts absolus inconciliables avec l'activité toute relativiste de l'entendement humain : elle consiste uniquement à modeler les données de la sensibilité, au moyen des relations catégoriques.

Dans les antinomies cosmologiques, l'erreur absolutiste apparait encore. Kant y oppose à des thèses finitistes, des antithèses infinitistes. Il oppose aux quatre doctrines affirmant la limitation du monde dans l'espace et dans le temps, la simplicité originelle du composé, la causalité libre et l'existence d'un être nécessaire, quatre négations de ces théories. Or dès qu'on les considère, en vertu de l'*illusion dialectique*, comme des objets de connaissance, thèses et antithèses se présentent à la raison avec le même degré de vraisemblance. Nous sommes pris entre des contradictions insolubles et balloutés sans fin des unes aux autres.

Mais qui ne voit, dit Renouvier, l'Absolu apparaître, sous la forme infinitiste, dans les antithèses ? Il fallait les chasser de l'esprit comme impliquant contradiction et adopter les thèses finitistes.

Le noumène apparait encore dans la solution des deux dernières antinomies cosmologiques, les antinomies dynamiques relatives, l'une à la causalité libre, l'autre à l'existence d'un être nécessaire. Selon Kant, les thèses et les antithèses sont également vraies, les unes dans l'ordre nouménal, les autres dans l'ordre phénoménal. Mais

qui ne voit l'inconnaissable noumène revenir encore ?

Tels sont, d'après Renouvier, les illogismes que fait commettre à Kant, dans la *Critique de la raison pure*, son retour à l'Absolutisme.

Passons à la *Critique de la raison pratique*. Ici l'intervention du *noumène* est plus visible encore.

Kant place dans l'*a priori pur* le commandement moral. Il en fait une abstraction réalisée, étrangère au monde phénoménal et relatif. Puis il assigne pour objets à la croyance ces mêmes *noumènes* et ces mêmes inconditionnés que la logique du criticisme aurait dû écarter à jamais. Pourquoi donc revenir à la liberté, à l'âme et à Dieu, conçus comme des absolus, alors qu'on a montré par une critique minutieuse de la raison la vanité de ces idées métaphysiques ?

« La séparation de la raison théorique et de la raison pratique rigoureusement posée et maintenue par le philosophe, non à titre de simple division des matières, a pour effet de placer la vérité une dans l'incompréhensible agencement de deux systèmes qui se détruisent mutuellement. Kant a fait de l'homme deux hommes en lui : un qui croit nier nécessairement pour la logique, un

autre qui veut affirmer librement pour la morale » [1]).

On le voit, le kantisme renferme plusieurs contradictions. Elles ont toutes la même origine. Le célèbre philosophe qui en est l'auteur n'a point su se dégager entièrement des fantômes que la métaphysique du passé lui laissait dans l'esprit. S'il se fût efforcé de ne point sortir du phénoménisme qu'il avait posé au seuil de sa Critique, l'unité serait restée dans son œuvre et dans l'esprit humain. De plus, la naissance de systèmes tels que l'Idéalisme absolu aurait été impossible : ils ne sont que le développement normal du germe absolutiste jeté par Kant dans sa Critique de la puissance intellectuelle.

Mais voici qu'une nouvelle antinomie apparait dans la pensée du philosophe de Kœnigsberg. La faculté cognitive subit un fractionnement nouveau. Kant distinguait l'entendement qui n'atteint que le relatif, de la raison qui parvient à l'Absolu. Il distinguait aussi les phénomènes de l'entendement et les noumènes de la raison pratique. Le voici qui fait entre la raison théorique et la raison

1) *Essais de critique générale*, 2e essai, 2e édition, t. II, p. 219.

pratique une nouvelle division, non moins erronée. A l'entendre, il n'y a que certaines affirmations qui sont du domaine de la raison pratique et qui peuvent faire l'objet d'un acte de foi. Toutes les idées qui ne se rattachent point à l'ordre moral sont condamnées à demeurer dans un état intermédiaire, n'étant plus, comme le soutenait l'ancienne métaphysique, des choses-en-soi, et ne pouvant devenir des croyances comme les postulats de l'ordre moral.

« Que signifie donc... cette séparation, d'où il en naît une factice entre la raison pure et la raison pratique, cette séparation entre l'idée qui doit rester une idée et l'idée qui doit devenir une croyance » ? [1]

Il faut que toutes nos affirmations, d'ordre théorique et d'ordre pratique, dès qu'elles dépassent le phénomène immédiatement et actuellement perçu, dont la certitude est à l'abri du doute, deviennent l'objet d'une croyance rationnelle. Ainsi le fossé creusé entre les deux Critiques se trouve comblé. Aussi bien, l'on peut dire que nos affirmations dépassant l'immédiat

1) *Année philosophique*, loc. cit., p. 15.

sont des actes libres et, partant, des croyances. C'est là la seule explication que l'on puisse donner des contradictions perpétuelles des opinions humaines et, particulièrement, des systèmes philosophiques. Car il serait absurde de supposer que des affirmations contraires sont le fruit d'une même nécessité. Kant, il est vrai, croit nos connaissances scientifiques et objectives, déterminées par la nécessité. « La même *raison*, qu'il croit nécessaire, ses prédécesseurs l'ont proclamée comme lui, ses successeurs la proclameront, et chacun peut l'entendre lui dicter les lois qui lui conviennent. Voilà une raison, voilà une nécessité bien accommodantes » [1]).

Ainsi toute proposition franchissant les limites du phénomène immédiatement présent à la conscience est l'objet de la croyance.

De la sorte, l'unité reparaît dans le criticisme et dans l'intelligence humaine.

Kant revenait au noumène, après avoir établi le phénoménisme. Il faut expulser cet inintelligible noumène, cet Inconditionné absurde, débris tenaces de philosophies défuntes.

1) *Essais de critique générale*, 2e essai, 2e édition, t. II, p. 221.

Il considère uniquement, comme des objets de foi, les postulats moraux. Élargissons le domaine de la croyance que l'on veut restreindre arbitrairement. La foi intervient dans la formation de toute certitude relative à des vérités médiates.

Kant distinguait l'entendement de la raison, et la raison théorique de la raison pratique. Écartons la faculté kantienne d'atteindre l'Absolu. Mais confondons et unissons les deux raisons : l'entendement et la volonté. Il n'y a plus qu'une puissance représentative, exclusivement relative, connaissante aussi bien que croyante.

Kant divisait son criticisme en plusieurs Critiques. Il n'y a plus qu'une Critique de la faculté de connaître.

CHAPITRE III.

Place de la théorie de la connaissance et de la certitude dans le système néo-critique.

Avant d'étudier la théorie de la connaissance et la théorie de la certitude de Ch. Renouvier, il est nécessaire, croyons-nous, d'indiquer brièvement la place qu'elles occupent et l'importance qu'elles ont dans l'ensemble du système.

Les sciences se classent, d'après le philosophe néo-critique, selon une division ternaire : les sciences logiques, les sciences physiques et les sciences morales. Or, la tendance de l'esprit humain est d'en faire une synthèse unique. Il s'efforce d'unir les *sciences* dans la *science*. « Mais tandis que les *sciences* trouvent la matière de leurs phénomènes et de leurs lois dans les données de la connaissance, la *science* semble pour-

suivre ce qui n'est, ni ne sera donné, ni ne peut l'être » [1]. La synthèse unique de toutes nos connaissances est un idéal irréalisable. A son défaut, l'esprit s'efforcera d'isoler de l'ensemble du savoir les lois les plus générales et de les étudier : ce sera du moins un effort vers le groupement synthétique du savoir. A la *science* se substituera la philosophie que l'on appelle aujourd'hui la *critique*.

Il en est ainsi, du moins, pour les sciences logiques et les sciences physiques : la Critique générale n'en étudiera que les objets les plus généraux. Elle est le « tronc commun » de ces sciences particulières. Elle « comprend l'étude de leurs lois les plus universelles, lois dont l'étude est interdite à ces mêmes sciences qui les prennent pour données » [2].

Mais pour les sciences morales, la Critique générale les comprend tout entières, conséquences aussi bien que principes. Cependant leurs éléments les moins universels, suivant le mouvement général du savoir, se détacheront un jour de la Critique

1) *Essais de critique générale*, 2e essai, 2e édition, t. III, p. 38.
2) *Ibid.*, p. 14.

et constitueront eux aussi des sciences particulières, ayant leur objet propre et distinct. Et même pour Renouvier, ce moment est déjà venu. Les sciences morales, parvenues au terme de cette période de gestation qu'elles subissent dans le sein de la Critique, se constituent actuellement même en sciences positives.

Chacune des trois sections qui forment la philosophie doit être commentée, parallèlement, par l'histoire des systèmes, des idées et des croyances.

Telle est la conception que Ch. Renouvier se fait de la philosophie ; telle en est, selon lui, la division.

Dans la philosophie elle-même, source des principes généraux du savoir, une place à part revient à la théorie de la connaissance et à la théorie de la certitude. Avant de s'élever à cet essai, inévitablement vain, de synthèse unique, que tente la Critique générale, il convient de connaître les limites et les lois de la représentation, et de s'enquérir du degré de certitude auquel elle nous permet d'arriver. « La question de la science était : *construire une synthèse unique ;* la question de la critique est : tracer les bornes du savoir en essayant la construction de la synthèse unique,

après avoir assemblé tous les éléments disponibles de cette construction » [1]).

Le problème de la connaissance et de la certitude est, pour Renouvier comme pour Kant, le problème fondamental de la philosophie et des sciences. Il constitue une propédeutique de tout l'édifice scientifique. Et le but que vise le philosophe néo-critique, en le posant, est le même que celui du philosophe de Kœnigsberg : il veut déterminer les conditions *a priori* des objets de connaissance, c'est-à-dire les conditions tenant à la structure intellectuelle du sujet connaisseur.

Cependant de ces deux problèmes essentiels : le problème de la connaissance et le problème de la certitude, lequel doit être résolu le premier ? La logique exigerait que l'on posât d'abord la question de la certitude. Alors seulement il serait légitime d'en venir à l'étude des lois de la connaissance : nous serions renseignés sur la valeur et le degré de fidélité des actes représentatifs au moyen desquels nous devons étudier la nature de la connaissance. Mais les nécessités de la méthode ne sont point ici d'accord avec les exigences de

1) *Essais de critique générale*, 2e essai, 2e édition, t. III, pp. 38-39.

la logique. Le problème de la certitude est extrêmement complexe; il exige, pour être résolu, l'acquisition préalable de multiples données : précisément celles que l'étude de la connaissance nous révèle. Force nous sera donc de faire une logique et une psychologie avant d'écrire une critériologie. C'est, à coup sûr, tourner dans un cercle, car c'est résoudre le problème de la certitude au moyen d'éléments qui le supposent, à son tour, résolu. Mais qu'y faire ? Cet illogisme est exigé par la nature même du sujet que nous traitons.

Renouvier commencera donc sa Critique par l'étude des limites et des lois de la connaissance. Mais il ne sera pas question de la connaissance d'un être déterminé, l'homme ou Dieu. Son étude sera générale : elle prendra pour objet ce qui constitue l'essence même de l'acte cognitif, envisagé universellement.

Les lois de la représentation, lorsque nous les aurons déterminées ne pourront demeurer à l'état abstrait, il leur faudra se réaliser dans un sujet connaissant. Aussi bien, la représentation n'est essentiellement qu'un rapport du sujet à l'objet.

Elle implique, par conséquent, l'existence d'un connaisseur.

Mais dans quel être allons-nous concréter la connaissance ? Dans l'homme. De tous les êtres, c'est de lui que nous nous formons la notion la plus exacte. D'autre part, un principe essentiel et caractéristique du néo-criticisme est qu'il faut nous représenter tous les êtres, des plus infimes jusqu'à Dieu, à l'image de la personne humaine. « C'est, dit Renouvier, sous l'aspect de la personnalité que nous devons rationnellement nous représenter la synthèse totale des phénomènes et définir le monde réel, le monde vivant » [1].

Si la nature humaine est l'objet propre de notre entendement, il est naturel de réaliser en elle les lois de la connaissance que nous aurons découvertes. Après la logique, nous ferons une psychologie. Enfin, nous aborderons le problème de la certitude : car nous serons en possession des données nécessaires pour le résoudre.

1) **Ch. Renouvier**, *Le Personnalisme*, p. VI.

CHAPITRE IV.

La théorie de la connaissance.

Ch. Renouvier, ainsi que nous l'avons vu, donne au problème de la connaissance et de la certitude la même importance que Kant. Il en fait une étude préliminaire et fondamentale, commandant la synthèse philosophique entière. De plus, il assigne à cette question le même objet que le criticisme kantien : il la considère comme une recherche *transcendantale* des conditions du savoir philosophique et scientifique, qui tiennent à la constitution de notre entendement. Renouvier est bien un kantien. Il le reconnait lui-même au début de ses *Essais de critique générale*. « J'avoue nettement, écrivait-il, que je continue Kant et comme une ambition est bonne et nécessaire chez quiconque ose proposer ses pensées au public, la mienne serait de poursuivre sérieusement en

France l'œuvre de la critique manquée en Allemagne » [1]).

Son but est de rebâtir le kantisme. Il s'écartera cependant de l'illustre philosophe allemand par la recherche d'une logique plus rigoureuse. Il désire un criticisme dépouillé des antinomies internes qui le déparent, plus conforme à ses propres principes.

Ultérieurement, il est vrai, en développant son système notamment dans sa cosmologie, Renouvier s'est rapproché de Leibniz. Cependant il est demeuré kantien par sa critique de la connaissance et de la certitude qui jette les fondements de sa philosophie.

Voulant résoudre le problème de la connaissance, le philosophe néo-critique soumet à l'analyse l'acte cognitif. Il en examine les éléments dont tout le monde admet la réalité : la chose, — la représentation que nous nous en formons.

Or il constate que nous ne pouvons parler de la chose qu'en tant qu'elle est représentée, ou en tant qu'elle est une représentation. D'où il suit

1) *Essais de critique générale*, 1er essai, 1re édition, préface, p. X.

qu'il faut supprimer la distinction, établie jusqu'à présent, entre la chose et la représentation.

« Les deux mots « représentation » et « chose » d'abord distingués viennent se confondre dans un troisième : « phénomène » [1]).

Notre intelligence ne peut connaître ni même concevoir la chose-en-soi. Nous ne pouvons parler que de la chose telle qu'elle nous apparaît, ou du phénomène. C'est le principe de l'idéalisme, qui lui est commun avec plusieurs contemporains. Le philosophe néo-critique lui donne d'ailleurs le même nom : « le Principe de l'Idéalisme » [2]). Et c'est un des quelques principes sur lesquels repose tout l'édifice de son système. Toutefois, peu de philosophes ont été aussi intransigeants que lui dans l'interprétation de cette loi limitative de l'entendement. En y adhérant, il professe un phénoménisme radical. Par là il s'écarte de Kant, comme nous l'avons vu plus haut, et il se rapproche des subjectivistes anglais Locke, Berkeley et Hume.

Du principe de l'idéalisme, qui est une théorie

1) *Essais de critique générale*, 2e essai, p. 7. Ladrange, Paris, 1859.
2) *Année philosophique*, 1896. Ch. Renouvier, *Les catégories de la raison et la métaphysique de l'absolu*, p. 19.

d'ordre psychologique ou plus particulièrement d'ordre idéologique, Renouvier déduit ce corollaire d'ordre ontologique : S'il nous est impossible de connaître et de concevoir le noumène, nous pouvons affirmer qu'il n'existe pas pour nous. Il n'existe pas de noumène, de chose-en-soi, ni d'absolu. Il n'existe que des phénomènes. S'il n'y a point de chose-en-soi, il n'y a non plus ni substance, ni moi substantiel, qui sont des choses-en-soi par excellence. Admettre le noumène, l'absolu, la substance et le moi substantiel, c'est admettre des idoles, c'est du « fétichisme », c'est de l' « idolologie ». Et Renouvier n'a point assez de sarcasmes ni d'épithètes baroques à l'adresse des tenants de la « Métaphysique de l'Absolu ».

Ainsi, le philosophe critique doit borner la connaissance et la pensée à la seule représentation et n'attribuer l'être qu'au phénomène.

Or s'il étudie la représentation, il constate en elle un caractère digne de remarque.

La représentation est à double face.

Ce que nous connaissons se présente à nous, à la fois, comme *représentatif* et comme *repré-*

senté. Le *représenté* est ce que Kant appelle *objet*, le *représentatif* ce qu'il appelle *sujet* [1]).

Ces deux éléments sont inséparables, au point que même si l'esprit les isole l'un de l'autre, chaque élément se dédouble et restitue les deux éléments primitifs unis par une corrélation indissoluble. Le *représentatif* considéré à part devient en même temps *représenté*. Le *représenté*, connu par l'esprit, se reproduit dans un *représentatif*.

La relation du *représentatif* et du *représenté*, du sujet et de l'objet est ainsi absolument indestructible.

Donc tout ce qui apparaît et, partant, tout ce qui existe implique ce rapport. Même, tout être réel n'est constitué, en dernière analyse, que de cette relation. C'est cette conception de l'être réel qui, développée, rapprochée du Leibnizianisme, et couverte d'un « revêtement imaginatif ou

1) Renouvier, dans la deuxième édition de ses *Essais*, croit nécessaire d'intervertir cet ordre de correspondance. Cette terminologie qui distingue, en leur donnant ce sens, l'objet du sujet aurait donné naissance à deux théories contradictoires également fausses : d'une part « l'idéalisme subjectif absolu » des Fichte et des Hegel qui ne voit que le subjectif, d'autre part le positivisme, qui se limite à l'objectif. Il propose en conséquence de donner au *sujet* le sens de *représenté* et à l'*objet* le sens de *représentatif*. — Cfr. aussi Ch. Renouvier, *Les dilemmes de la Métaphysique pure*, p. 7. Paris, Alcan, 1901.

symbolique » [1]), a amené Renouvier à la fin de sa carrière philosophique à édifier une nouvelle monadologie.

La monade est constituée de cette relation : « le rapport du sujet à l'objet dans le sujet » [2]).

En liant ainsi indissolublement le représentatif et le représenté, il s'éloigne également du réalisme qui, en admettant l'existence de la chose-en-soi, n'admet que l'existence du représenté se projetant tel quel dans l'esprit — et de l'idéalisme absolu qui admet l'existence du seul représentatif ou de l'Esprit engendrant la réalité.

Il s'éloigne aussi, d'une part, du positivisme qui ne voit que le représenté : les données d'expérience concrète étant, à l'entendre, les seules dont il faut tenir compte ; d'autre part, de l'innatisme cartésien pour qui la connaissance du *moi* engendre la connaissance du monde extérieur et qui ne se soucie, de la sorte, que du représentatif.

En résumé, ce que Renouvier a établi jusqu'à présent, c'est que, en vertu du principe de l'idéalisme, il existe uniquement des phénomènes ou

1) Ch. Renouvier et L. Prat, *La nouvelle monadologie*, p. 148. Paris, A. Colin.
2) *Ibid.*, p. 3.

des représentations, et point de choses-en-soi, ni de substances. Le phénomène est constitué par une relation du sujet à l'objet.

Cette thèse, après l'avoir établie en vertu du principe de l'idéalisme, qui est une argumentation générale à toute connaissance, il s'efforce de l'établir encore par une argumentation d'un caractère spécial.

Elle part du principe suivant qu'il appelle : la « loi de quantité », ou le « principe du nombre », ou le « principe de limitation ».

Tout ce qui nous apparait comme existant réellement est déterminé, et partant, fini. L'infini est contradictoire, donc inconcevable, donc inexistant. Tel est le principe. Mais l'espace, le temps, la matière, le mouvement, que l'on considère comme des choses existant en soi, sont infinis. Par conséquent, ils n'existent pas dans la réalité et ne sont pas des choses-en-soi.

Cette « loi du nombre » ou du « fini » occupe dans le système de Renouvier une place considérable [1]). Comme le disait un de ses disciples, elle

1) Notamment c'est grâce à la loi du fini que Renouvier résout, ainsi que nous l'avons vu déjà, les antinomies kantiennes.

« fait le nerf du nouveau criticisme ; elle lui donne une apparence de rigueur géométrique qui paraît exclure toute objection, tout doute » [1]. Elle est aussi, pourrait-on ajouter, une des quelques idées fondamentales qui obsèdent pour ainsi dire Renouvier, qu'il répète avec une insistance lassante, à chaque étude, on dirait presque à chaque page, auxquelles il s'efforce de ramener, plus ou moins naturellement, toutes ses doctrines, et d'après lesquelles il juge tous les systèmes, historiques et contemporains. Cette loi fait rejeter tout infini quantitatif, l'infini dans la quantité discrète et dans la quantité continue.

Aussi bien l'infini est un concept indéterminé. Or le monde réel est toujours déterminé dans tous ses éléments.

De plus, toute quantité et toute multitude sont susceptibles de numération. Mais le nombre est, par essence, fini. Il serait absurde de concevoir une multitude ou une quantité sans limite.

On peut faire saisir, d'une façon plus frappante encore, la violation du principe de contradiction où conduit le concept d'infini quantitatif.

1) *Revue philosophique*, 1877. — Beurier, *M. Renouvier et le criticisme français.*

Soit, par hypothèse, dans l'ordre de la quantité discrète, la série infinie des nombres. Elle contient la série des nombres pairs et la série des nombres impairs qui sont, elles aussi, infinies. Elle est nécessairement le double de chacune de ces séries. Par conséquent, l'infini est plus grand que lui-même.

Dans l'ordre de la quantité continue, soit la ligne :

A————————————————X

Elle contient, par hypothèse, une infinité de parties. Or la moitié de cette ligne contient, elle aussi, des parties en nombre infini. D'où il suit que la moitié de la ligne est égale au tout.

Ce qui prouve encore l'impossibilité de l'infini dans l'ordre de la quantité continue, c'est la mise en rapport de son concept avec l'idée de composé. Supposons un être étendu dans l'espace, et que la division pourrait décomposer interminablement. Il serait composé d'éléments dont la multitude serait sans fin, ce qui est contradictoire. Aussi bien, comment concevoir un composé réel d'éléments dont la somme ne pourrait jamais être

atteinte ? N'est-ce pas dire qu'il est un composé dont la composition ne pourra jamais s'effectuer ?

Mais il n'est même pas nécessaire, pour en apercevoir l'absurdité, d'appliquer l'idée d'infini, dans l'ordre concret, à la notion de composé. C'est dans l'abstrait même que la contradiction gît déjà. L'infini est incompatible avec la notion de quantité. Il est, en effet, essentiel à toute quantité, quelque grande qu'elle soit, de permettre toujours l'addition d'une unité. En vertu de cette propriété, la série des nombres est interminable et ne peut jamais constituer une somme déterminée. Nous arrivons ainsi à la notion d'*indéfini*. Or, en vertu de la notion d'*infini*, on considère la série des nombres *possibles* comme existant *réellement*, on la conçoit comme constituant une somme et un ensemble réalisé. Mais c'est là même une notion contradictoire à la propriété essentielle de la quantité : de pouvoir croître indéfiniment [1]).

Ainsi, et pour ces raisons, l'infini doit être écarté de l'ordre réel et de la pensée.

1) Cet argument, récent dans le néo-criticisme, fut dicté par Renouvier quelques jours avant sa mort. Voir *Revue de métaphysique et de morale*, mars 1904. — Ch. Renouvier, *Les derniers entretiens*, publiés par Louis Prat.

Or il se fait que l'espace, le temps, la matière et le mouvement sont infinis. L'espace et le temps, en effet, nous apparaissent comme infiniment divisés, donc ils mènent aux contradictions de l'idée d'infini.

Et qu'on n'objecte pas la distinction entre le divisé et le divisible, entre l'infini en acte et l'infini en puissance. Renouvier répondra : cette objection même supprime l'espace et le temps comme choses-en-soi. Aussi bien, vous supposez l'espace et le temps non point divisés, mais divisibles à l'infini. Donc, vous faites dépendre l'existence des parties de l'espace, de ce fait qu'un corps étranger ou la pensée viennent le fractionner. Donc, vous faites dépendre l'existence des parties de l'espace d'un fait extrinsèque à l'espace: l'occupation du lieu par un corps, ou bien une opération d'un sujet connaissant.

De même pour le temps. Vous faites dépendre l'existence de ses parties d'un fait de pensée ou d'un mouvement qui le mesure.

Mais si l'existence des parties de l'espace et du temps dépend d'un fait étranger à l'espace et au temps, vous devez avouer que le tout est de la même nature que les parties, que l'espace et le

temps dépendent pour exister, aussi bien que leurs parties, d'un fait qui leur est étranger, en un mot, qu'ils n'ont pas un être absolu et ne sont pas des choses-en-soi.

En résumé, le partisan de l'espace et du temps considérés comme des choses-en-soi et non point comme des formes de l'entendement, se trouve pris dans ce dilemme : Vous considérez l'espace et le temps ou bien comme infiniment divisés, ou bien comme infiniment divisibles. Dans le premier cas, vous vous heurtez à l'absurdité de l'infini en acte : l'espace et le temps, étant contradictoires, ne peuvent exister en soi. Dans le second cas, vous faites dépendre l'existence des parties de l'espace et du temps, et partant l'existence de l'espace et du temps eux-mêmes, d'un fait qui leur est extrinsèque. Dans cette hypothèse encore, vous enlevez à l'espace et au temps tout être réel et propre.

Par conséquent, en toute hypothèse possible, qu'on les envisage comme divisés ou divisibles à l'infini, l'espace et le temps ne peuvent être des choses-en-soi.

Il en est de même pour la matière et pour le

mouvement, autres réalités que les métaphysiciens substantialistes ont toujours considérées comme des choses-en-soi.

La matière ne nous apparaît qu'étendue dans l'espace. Donc, à son sujet, le raisonnement fait plus haut à propos de l'espace se représente avec toute sa valeur. La matière, chose-en-soi, est une entité contradictoire.

Le mouvement se mesure par l'espace parcouru dans un certain temps. Donc, c'est à un double titre qu'il subit la critique de la loi de quantité. Infiniment divisible ou divisé, il n'est pas plus chose-en-soi que la matière, le temps ou l'espace.

Il est ainsi établi que les réalités considérées comme étant essentiellement des choses-en-soi ne le sont nullement. Pourtant, la conscience nous atteste qu'elles nous sont données. Que sont-elles donc, si elles ne sont point des réalités absolues ? Elles seront des réalités relatives à notre entendement, des formes *a priori*.

Telle est donc la démonstration faite, en vertu de la loi de quantité, au sujet de l'espace, du temps, de la matière et du mouvement : ce ne sont point là des choses-en-soi.

Mais il est possible d'en dire autant de toutes les réalités. Soumettons-les à un examen particulier.

Nous distinguons les phénomènes offerts à la conscience en deux groupes : ceux de l'ordre représentatif et ceux de l'ordre représenté. Ces derniers sont toujours conditionnés par l'espace et le temps. Les seconds sont les phénomènes qui se laissent abstraire de l'espace et du temps.

Les *représentés* sont toujours offerts à la conscience sous les conditions d'espace et de temps. S'ils étaient des choses-en-soi, ce serait donc sous d'autres rapports. Mais ces autres rapports, sous lesquels ils peuvent nous apparaître, se rangent plutôt dans l'ordre représentatif, attendu qu'ils font abstraction de l'espace et du temps.

L'ordre *représentatif* est composé des attributs qui sont abstraits des choses d'expérience conditionnées par l'espace et le temps, et qui peuvent leur être rapportés ultérieurement.

Ces attributs se rangent en trois classes : les attributs intellectifs, les attributs affectifs et les attributs volitifs.

Les attributs *intellectifs* sont les reproductions proprement dites des choses ou des représentés :

image, idée, mémoire, entendement, raison, etc.

Les attributs *affectifs* sont les représentations des représentés, en tant qu'émotives du sujet connaissant : plaisir, peine, amour, etc.

Les attributs *volitifs* sont les représentations considérées comme productives d'elles-mêmes ou de quelque représenté.

Or ces divers représentatifs ne sont pas des choses-en-soi : en effet ils ne nous sont connaissables que par leurs relations et en tant qu'ils sont des relations établies entre phénomènes.

C'est là encore un principe essentiel du néo-criticisme : le *Principe de relativité*. Il est le fondement de la *raison théorique*, c'est-à-dire de l'ensemble des jugements généraux. Il est même la loi générale de notre connaissance. Tout nous est donné dans des relations et nous ne connaissons que des relations. Cette théorie critériologique est commune à de nombreux penseurs modernes : Locke, Hume, Hegel, A. Comte, H. Spencer, A. Bain, etc. C'est même à Comte que Renouvier reconnait lui-même l'avoir empruntée [1].

[1] Voir notamment : Ch. Renouvier, *Histoire et solution des problèmes métaphysiques*, p. 460. Paris, Alcan, 1901.

Mais nul n'a été plus radical que le chef néo-critique dans l'interprétation de cette loi de la faculté intellectuelle.

Cette loi s'étend, d'après lui, à l'ordre représenté aussi bien qu'à l'ordre représentatif.

Les représentés : l'espace, le temps, la matière et le mouvement, ont un être complexe. Ils sont donnés comme des synthèses dont les éléments sont dégagés et éclaircis par l'analyse. Or entre ces éléments, des relations peuvent s'établir et l'esprit établit réellement des relations. Par conséquent, le principe de relativité trouve son application dans l'ordre des représentés.

De même, pour les représentatifs. D'une part, les idées particulières, les passions particulières, les forces ou volitions particulières, et, d'autre part, les idées générales, tous ces phénomènes sont nécessairement relatifs. Ils se rapportent aux représentés d'où on les a précédemment abstraits. De plus, ils comportent des relations avec les idées, les passions et les volitions, identiques ou semblables et contradictoires ou contraires. En outre, l'idée générale offre cette particularité qu'elle se rapporte non seulement aux représentés, mais aussi aux idées particulières dont elle est la

synthèse. Enfin en supprimant toute relation, il en est une qu'on ne parvient pas à écarter, car, du coup, on supprime toute pensée ; c'est la relation du sujet à l'objet, du représentatif au représenté, qui est constitutive de la conscience.

Or, cette relation du sujet à l'objet dans le sujet n'est autre chose que ce qu'exprime le *Principe de l'idéalisme*. D'après celui-ci, en effet, tout objet connu est relatif au sujet connaissant. Le Principe de l'idéalisme est un élément du Principe de relativité.

Ainsi, point de connaissance ni de pensée qui ne soient relatives. « *Nul objet de pensée ne saurait être connu et défini qu'en l'idée que nous en avons, et cette idée énonce toujours un rapport à l'idée de quelque autre chose, objet ou sujet de pensée également* [1] ».

Cette loi se vérifie même dans son application à des concepts qui paraissent, à première vue, essentiellement des absolus : l'un, l'infini, le simple, l'être, etc. Ces concepts ne nous sont représentés qu'en corrélation avec d'autres concepts : l'un avec le multiple, l'infini avec le fini, le simple avec le composé. Pris à l'état isolé, ils

1) *Le Personnalisme*, p. 21.

sont inintelligibles. Pour le mot *être*, il exprime uniquement le rapport entre deux concepts, que l'on affirme dans un jugement.

Du Principe de relativité qui est la loi suprême de l'intelligence, « la catégorie des catégories », Renouvier tire les corollaires suivants :

Si nous ne connaissons et si nous ne pensons que par relations, on peut dire que notre intelligence n'atteint pas la chose-en-soi, et tout spécialement la substance qui est essentiellement chose-en-soi. En effet, comment les métaphysiciens de l'Absolu définissent-ils la substance ? Avec Descartes : « l'être qui n'a besoin que de soi-même pour exister », ou avec Spinoza : « ce qui est en soi et ce qui est conçu par soi, c'est-à-dire ce dont le concept peut être formé sans avoir besoin du concept d'une autre chose ».

Ainsi entendue, la substance est un Absolu à tout point de vue, même au point de vue de l'existence. Elle est donc en contradiction formelle avec le principe de relativité. Au surplus, elle conduit historiquement et logiquement au panthéisme [1]) et du panthéisme, doctrine impliquant

1) Voir notamment : *Année philosophique*, 1897. Ch. Renouvier, *L'idée de Dieu.*

l'infini de l'espace, du temps et de la matière, contradictoire par conséquent à la « loi du nombre », Renouvier ne veut entendre parler.

Il faut donc rejeter, sans plus, comme inconnaissable et inconcevable la substance ainsi entendue :

On la définit aussi : « le support de tout ce qui paraît, support qui, quant à lui, demeure inconnu » [1]).

Mais, du coup, on avoue que la substance est inconnaissable. Il faut donc la bannir de la pensée. Même on peut ajouter qu'on ne connaît pas en lui-même, le phénomène ou l'attribut, car le phénomène ne se connait que relativement à d'autres phénomènes. Nous ne l'atteignons pas en lui-même, mais dans ses relations ; sans elles, nous n'en aurions aucune notion.

Mais s'il est vrai que nous ne pouvons pas connaître ni même concevoir la chose-en-soi ni la substance, et que notre connaissance et notre pensée n'ont pour objet que le phénomène dans ses relations, il faut en déduire qu'il n'existe pour nous que des relations phénoménales. La chose-

1) *Essais de critique générale*, 1er essai, p. 56.

en-soi, l'Inconditionné, la substance sont inexistants.

Et Renouvier résume ainsi cette critique de la puissance intellectuelle : « Je conclus : les phénomènes sont simples et composés, mais seulement les uns par rapport aux autres ; enveloppants et enveloppés mutuellement ils s'enchainent et se déroulent selon de certains ordres ; rien ne nous est donné que par synthèse et rien ne nous est éclairci que par analyse. Je conclus encore : tout est relatif pour la conscience. Tout est relatif : ce grand mot du scepticisme, ce dernier mot de la philosophie de l'antiquité, est le premier de la méthode et, par conséquent, de la science dont il trace la voie en dehors du domaine des ombres »[1].

Ainsi, les phénomènes sont unis par des relations.

Or si l'on étudie cette relativité, on observe qu'elle est « réglée et permanente ». Les relations unissant les phénomènes sont régies par des lois stables. Elles ne s'établissent pas, au hasard, sans suite ni fixité. Malgré leur variabilité, elles offrent des récurrences invariables, elles fondent,

1) *Essais de critique générale*, 1er essai, p. 52.

au milieu du changement, un ordre constant. La permanence des relations phénoménales constituera, pour nous, une loi.

« *Une loi est un phénomène composé, produit ou reproduit d'une manière constante, et représenté comme un rapport commun des rapports de divers autres phénomènes* » [1]. L'étude de ces rapports stables ou lois des phénomènes est l'objet de la philosophie et des sciences. C'est des lois seules que le phénoménisme néo-critique croit avoir le droit de s'occuper. Aussi Renouvier appelle-t-il quelque part son système : « un *nomisme*, doctrine des lois du cosmos » [2].

On peut voir en quelle mesure importante le néo-criticisme a subi, dans sa théorie de la relativité et dans les développements de ce principe, l'influence du *Cours de philosophie positive* d'Auguste Comte [3]. Cette influence que Renou-

1) *Essais de critique générale*, 1er essai, p. 54.

2) *Année philosophique*, 1898. Renouvier, *Le Principe de relativité*, p. 14.

3) « La philosophie positive se distingue surtout de l'ancienne philosophie théologique ou métaphysique par sa tendance constante à écarter comme nécessairement vaine toute recherche quelconque des causes proprement dites soit premières, soit finales, pour se borner à étudier *les relations invariables qui constituent les lois effectives* de tous les événements observables. » A. Comte, *Cours de philosophie positive*, VI, p. 701. Paris, Bachelier.

vier, d'ailleurs, a la loyauté de reconnaître, sera encore non moins évidente, dans la suite de l'exposé de la loi de relation.

La philosophie et les sciences auront à tâche, selon lui, d'étudier les lois phénoménales. Elles devront les reconnaître dans l'ordre représentatif et dans l'ordre représenté. Nous avons déjà vu, en effet, que ces deux ordres ne sont constitués que de rapports. Il est donc naturel que le seul objet d'étude, pour le philosophe et le savant, ce soient ces rapports et surtout l'élément constant et essentiel qui les règle.

Les relations particulières, constitutives de l'ordre représentatif : passions, jugements, perceptions, raisonnements, etc... se grouperont sous leurs facultés — s'il est encore permis d'employer ce mot d'origine « substantialiste » — qui ne sont elles-mêmes que des relations synthétiques, des lois plus générales. Enfin ces dernières sont enveloppées à leur tour par une loi tout à fait générale : la conscience : loi des lois, synthèse suprême de l'ordre représentatif, et qui s'identifie, pour Renouvier, avec la connaissance.

L'ordre représenté n'est aussi qu'un réseau de relations et de lois qui vont du complexe au

simple, du particulier au général, et tentent de réaliser une synthèse aussi parfaite et aussi une qu'il est possible. L'esprit humain s'efforce ainsi, dans l'ordre représenté, de ramener toutes les relations à une relation unique dont la compréhension soit la plus réduite et l'extension la plus large. Ainsi la loi de gravité qui est, au début, observée à propos d'un phénomène très familier : la chute d'un grave, s'étend progressivement, dans les sciences naturelles, à des classes de phénomènes de plus en plus nombreuses, tendant même à embrasser les activités matérielles de l'univers entier.

Ici encore, l'intelligence, poussée par son désir d'unité, cherche à ériger la loi de toutes les lois de l'ordre représenté.

Notre connaissance est donc uniquement relative à des phénomènes, des relations de phénomènes et des lois de ces relations.

Il importe cependant de préciser le sens du mot *loi*.

La loi exprime seulement, à proprement dire, la stabilité des relations phénoménales, la statique des phénomènes. A leur aspect dynamique, on appliquera plus heureusement le terme *fonc-*

tion, pris dans son sens mathématique. Renouvier définit la fonction : « une détermination constante de certains phénomènes à la suite de la détermination de certains autres, et cela conformément à une loi particulière à chaque ordre et que l'expérience fait connaître » [1].

Le changement de certains phénomènes amènera nécessairement un changement corrélatif de certains autres phénomènes.

Les premiers seront appelés des *causes* et les seconds des *effets*. Cependant il ne faut pas s'imaginer qu'une activité passe des uns aux autres. Les êtres n'agissent pas en dehors d'eux : leur action est exclusivement immanente [2]. Toutefois si nous écartons de la notion de causalité efficiente, toute idée « d'écoulement causal », nous admettons l'interposition d'une force entre la cause et l'effet. Mais c'est là une notion d'origine et de nature subjectives et grâce à laquelle nous pouvons nous représenter les activités externes. La force est une « interprétation de la nature, dans l'ordre mental » et se rattache « au désir et à la

1) *Essais de critique générale*, 1er essai, p. 62.
2) *Ibid.*, 2e essai, 2e édition, t. I, pp. 353-354.

volonté » [1]). Les êtres composant le monde extérieur sont dans notre représentation animés, à notre image, d'une volonté efficace. Mais les données de l'expérience nous présentent la causalité uniquement comme un conditionnement, une fonction mathématique. Ce rapport dynamique du conditionnant au conditionné, Renouvier l'a considéré ultérieurement comme une harmonie, il dira : une *harmonie préétablie*. Car il ne faut pas s'y laisser induire en erreur, cette doctrine, reprise de Leibniz, n'est chez Renouvier que le développement de la notion exprimée par le terme *fonction*. Elle trouve son point de départ dans cette théorie interprétant la causalité comme un conditionnement mathématique des phénomènes.

Les fonctions phénoménales, de même que les lois, se groupent dans des synthèses de plus en plus simples et de plus en plus compréhensives. Tous les phénomènes de l'ordre représentatif et leurs fonctions progressivement étendues à des classes phénoménales de plus en plus vastes sont enveloppés finalement dans la *conscience*, fonction des fonctions.

1) *Le Personnalisme*, pp. 466-467.

D'autre part, la *nature* sera la fonction des fonctions de tous les phénomènes représentés.

Il importe cependant d'observer que pour Renouvier la synthèse totale des phénomènes ne peut être effectuée, bien que la science y tende énergiquement.

Notons aussi combien dans cette doctrine sur la synthèse des phénomènes, de leurs lois et de leurs fonctions, progressivement élaborée par l'esprit, le philosophe français s'inspire de la *Critique de la raison pure*. Pour Kant aussi le savoir subit un travail d'unification, commencée par les intuitions pures de la sensibilité, continuée par les catégories de l'*entendement* et achevée, mais en arrivant dans l'intelligible pur, par les idées de la *raison*.

Il nous est permis, maintenant, de conclure, après cette étude des limites de la connaissance, et de dire que notre esprit ne peut connaître et penser que des phénomènes, des relations de ces phénomènes, des lois et des fonctions de ces relations. C'est là le résumé du Principe de l'idéalisme et du Principe de relativité, combinés en une seule loi qui trace à l'entendement des frontières infranchissables.

Au point de vue ontologique, nous pouvons conclure de cette loi générale de la pensée que les êtres, étant, pour nous, tels que nous les connaissons et que nous les pensons, ne sont que des faisceaux de relations, « qu'ils ne sont que de certains ensembles de phénomènes, liés par des fonctions déterminées » [1]).

« Les êtres concrets ainsi envisagés au point de vue scientifique des phénomènes groupés et régis par des lois de coexistence, de succession et de détermination mutuelle, ne sont autre chose que des fonctions dans le sens mathématique de ce mot *fonction* : c'est-à-dire que les phénomènes y figurent à l'état les uns de *constantes* plus ou moins définies et fixes, les autres de *variables* et tous liés par la relation où ils entrent de telle sorte que certains d'entre eux venant à varier, d'autres varient et se déterminent en conséquence. Ce qu'on appelle un système de forces en mécanique n'est précisément que cela et c'est cela que son équation exprime » [2]).

Le moi, lui-même, n'échappe point à cette loi, il n'est qu'une collection de phénomènes unis par

1) *Essais de critique générale*, 1er essai, p. 69.
2) *Critique philosophique*, année 1884, t. II, p. 165.

des relations, « un certain composé de représentations » [1]).

Quant aux choses-en-soi, aux noumènes, aux substances, il faut chasser ces entités contradictoires et inconcevables.

Renouvier, dès qu'il en est question, ne peut s'empêcher de comparer les philosophes qui admettent leur réalité, aux sauvages des tribus africaines, courbant l'échine devant de vaines idoles qui sont l'ouvrage de leurs propres mains.

« L'esprit, comme le cœur, a ses idoles, écrit-il. L'idolâtrie de la pensée, l'idolâtrie de la matière, l'idolâtrie du temps, l'idolâtrie de l'espace, l'idolâtrie de la substance, qui, à volonté, les contient toutes, composent le fond, légèrement varié, d'une religion à l'usage des philosophes, religion primitive assez comparable au fétichisme des peuples en enfance, et presque toute philosophie n'est que idolologie » [2]).

*
* *

Les limites de l'entendement sont fixées. Le

1) *Essais de critique générale*, 1er essai, p. 11.
2) *Ibid.*, p. 41.

Principe de relativité, auquel se ramène le Principe de l'idéalisme, nous apprend que notre esprit n'atteint et qu'il n'existe que des phénomènes et leurs relations, réglées par des lois et par des fonctions de plus en plus synthétiques.

Après avoir délimité le domaine de l'esprit, il reste à l'explorer.

Nous avons établi, plus haut, une distinction entre le sujet et l'objet, le représentatif et le représenté. Cette distinction est fondamentale dans le phénoménisme de Renouvier et le traverse de part en part. Voici une nouvelle distinction analogue à la précédente : c'est la célèbre distinction kantienne entre la matière reçue par la sensibilité et la forme *a priori* de l'entendement.

« J'entends par la *forme*, dit Renouvier, ce qu'une relation a de général et par quoi elle embrasse un nombre indéfini de relations d'ailleurs distinctes : le nombre, l'étendue, etc... sont des formes suivant ce langage, et j'entends par *matière* ce qui est propre à une relation donnée dans un phénomène tout à fait individuel et différent de tout autre phénomène : ce nombre concret, cet intervalle déterminé, sensible, cette sensation, l'objet représenté dans cette sensation, etc... sont

les matières qui entrent dans les relations où elles se subordonnent à des formes communes » [1]).

La matière est ainsi, dans les relations phénoménales, ce qu'il y a de concret et de particulier ; la forme, ce qu'il y a d'abstrait et de général.

Les différentes formes s'appellent les *catégories*.

La matière et la forme, comme dans l'*Analytique transcendantale*, sont les éléments d'une association nécessaire pour l'activité intellectuelle. Point de matière qui ne soit informée par les catégories. Point de catégories sans matière qu'elles déterminent et qu'elles règlent.

Mais Renouvier, plus logique que Kant, reste fidèle à ce principe. Il rejette, en conséquence, nous l'avons vu, la distinction entre l'*entendement (Verstand)* et la *raison (Vernunft)*, et n'admet pas que nous ayons l'aptitude de connaître et de penser les idées pures, le noumène et l'Inconditionné. Il n'accepte qu'une seule puissance intellectuelle : l'entendement qui ne peut connaître et concevoir que le phénomène.

On peut ajouter même que Renouvier accentue bien plus que Kant l'indissolubilité de la forme

1) 1er *Essai*, p. 98.

et de la matière. Il n'admet pas que nous puissions connaître les catégories sans leurs relations avec la matière. En vertu du Principe de relativité, il soutient que l'esprit ne les connaît qu'en tant qu'elles sont rapportables aux phénomènes d'expérience d'où nous les avons abstraites.

Aussi bien, unies indissolublement à la matière, les catégories nous apparaissent sous les conditions concrètes de l'expérience. Pourtant, leur caractère propre est l'universalité. « Cette universalité consiste en ce que, passant nécessairement sous les conditions de l'expérience pour se manifester, elles se présentent pourtant comme supérieures à l'expérience, capables de l'envelopper, propres à la conduire et à lui imposer des règles » [1].

La catégorie représente donc un caractère commun saisi dans les divers phénomènes concrets et particuliers.

Ce caractère nous apparaît comme la loi des phénomènes d'où il est abstrait ; nous l'avons aperçu commun à ces phénomènes, dans le passé,

1) *Essais de critique générale*, 1er essai, p. 99.

les régissant en quelque sorte ; il nous semble qu'il en sera de même dans l'avenir.

Ainsi la matière et la forme, la sensibilité et l'entendement sont indissolubles. La matière n'est pas antérieure à la forme, ni l'intelligence à la sensibilité. Et ceci est vrai dans l'ordre chronologique comme dans l'ordre logique. L'une ne précède pas l'autre, et l'une ne se déduit pas de l'autre.

Inséparables, elles sont néanmoins radicalement distinctes et irréductibles l'une à l'autre.

« D'après cela... on donnerait, je crois, une rigueur parfaite à la formule célèbre de Leibniz, en la modifiant ainsi : *Nihil est in intellectu quod non sit etiam in sensu, nisi ipse intellectus* ; c'est l'expression exacte de la distinction des deux ordres eu égard à leurs objets communs. Mais comme les formes sensibles appartiennent aussi à la conscience, toutes liées qu'elles soient aux fonctions organiques et physiques, on dirait également : *Nihil est in sensu quod non sit etiam in intellectu, nisi ipse sensus.* Il n'est possible d'admettre la réalité ni du général dans l'entendement sans les particuliers de l'expérience, laquelle pourtant ne le renferme pas, ni des par-

ticuliers dans la sensation sans le général, qui est leur forme régulatrice, et pourtant ne donne pas l'expérience » [1]).

Pour les catégories, Renouvier met un grand soin à dresser leur table. Il est, d'ailleurs, un ardent catégoriste. La classification des relations de l'entendement sollicite tellement son attention qu'il lui est arrivé de modifier son tableau des catégories. Sévère pour lui-même touchant cette classification, il l'est encore plus à l'égard d'autrui, surtout à l'égard de Kant, dont il a entrepris de corriger l'œuvre.

Le philosophe de Kœnigsberg a groupé, on le sait, ses douze catégories, selon quatre titres : la quantité, la qualité, la relation et la modalité. Et il prétend que c'est l'analyse de la faculté de connaître qui l'a amené à faire cette division. Erreur, dit Renouvier, Kant s'est borné, pour deux titres : la quantité et la qualité, à reprendre sans examen, une classification scolastique, relative aux propriétés du jugement et qui est entièrement fausse.

D'autre part, pour la distinction des douze

1) 2e *Essai*, 2e édition, t. I, p. 96.

catégories, Kant l'a faite à la suite d'une analyse de la faculté de juger. Mais le jugement n'est pas notre seul acte intellectuel. Juger et penser ne sont pas identiques.

Kant veut encore établir sa table catégorique par voie de déduction. Or déduire, c'est partir d'un principe. Mais ce principe doit à son tour être établi, et ainsi à l'infini. Donc, Kant tombe sous le coup de l'objection du diallèle : cercle vicieux ou progrès à l'infini.

Kant donne aussi, comme un des quatre titres de ses catégories, la relation. Il n'admet ainsi le Principe de relativité que pour les catégories comprises sous ce titre : c'est-à-dire la substance, la cause, et la réciprocité. Par conséquent, les neuf autres catégories désigneraient, d'après lui, autre chose que des relations, en d'autres termes, l'Inconditionné. C'est là contredire à son phénoménisme et revenir à la chose-en-soi, à l'Absolu.

Kant avait distingué, dans l'*Esthétique transcendantale*, les Intuitions pures de la sensibilité : l'espace et le temps, des Catégories de l'entendement dont la liste se trouvait dressée dans l'*Analytique transcendantale*. Renouvier ne peut admettre cette distinction. Car, dit-il, ce sont là

toutes des formes s'unissant à la matière dans un acte de synthèse *a priori*. On saisit l'origine de cette erreur de Kant. Il raisonnait comme si les formes de la sensibilité étaient inséparables de l'intuition, tandis que les catégories pourraient en être extraites aisément. Cette distinction n'est pas fondée. Aussi bien, la géométrie n'a-t-elle pas pour objet une forme de la sensibilité, la quantité abstraite, sans qu'elle l'applique à aucune donnée sensible ?

Enfin, Kant n'a pas donné une place suffisamment importante, dans ses catégories, à la *causalité*. Aussi s'est-il vu forcé de reprendre immédiatement, sous le titre de la modalité, des notions, en fait, dépendantes de la causalité.

De même, il a omis la finalité, la personnalité et la conscience [1]).

Ces critiques sévères faites, Renouvier essaie, à son tour, un classement des catégories.

Nous avons vu que le principe fondamental de son phénoménisme est le Principe de relativité,

1) Voir ces critiques : *Année philosophique*, 1896. Ch. Renouvier, *Les catégories de la raison et le métaphysique de l'Absolu*, passim. — De même : *Essais de critique générale*, 1er et 2e essais. — Ch. Renouvier et L. Prat, *La nouvelle monadologie*, p. 163.

d'après lequel nous ne concevrions et il n'existerait que des relations. Les catégories ou formes de l'entendement expriment ce qu'il y a de commun et de général, dans les relations phénoménales qui sont présentes à la conscience.

Ce qu'elles ont de plus général, c'est la relativité.

Donc la catégorie fondamentale sera *la* relation.

Or, la relation envisagée ainsi, non plus à l'état particulier et concret, mais à l'état général et abstrait, offre ce caractère d'apporter « avec elle deux termes qui lui sont inhérents et dont elle est la synthèse : ce sont les notions opposées dont le jeu continuel accompagne toute représentation : la notion de différence et d'identité »[1]).

Toute relation établit un lien d'identité entre deux phénomènes, et un lien de différence entre ces mêmes phénomènes. En établissant ce double lien, la relation nous dit ce qu'un de ces phénomènes est et ce qu'il n'est pas : ainsi elle le détermine. Toute relation d'identité et de différence est, en même temps, une détermination. D'où une marche triadique de l'entendement dans la formu-

1) *Année philosophique*, 1896, p. 19.

lation de la relation. L'esprit distingue l'un de l'autre, sous un certain rapport, deux phénomènes : relation de différence ou de distinction. Il les identifie sous un autre rapport : relation d'identité ou d'identification. Par cette double relation, il détermine ce qu'est un de ces phénomènes.

Ce processus de la connaissance est évidemment un décalque des trois stades de la pensée : la thèse, l'antithèse et la synthèse, de Fichte et de Hegel.

Cette triple étape que parcourt la relation se retrouve dans tout acte intellectuel. Tout jugement, par l'union du sujet et du prédicat, détermine le sujet en posant la double relation d'identité et de différence : sous un certain rapport, le prédicat s'y trouve identifié au sujet ; sous un autre rapport, il en est distingué.

De même, pour chaque catégorie particulière qui vient se grouper sous la catégorie fondamentale de relation. Le critère auquel Renouvier recourt afin de distinguer les catégories, consiste à chercher les diverses « applications de la notion générale de *relation* qui soient distinctes de ses autres applications, c'est-à-dire qui nous semblent ne pouvoir être un des cas particuliers d'aucune

autre de celles que nous pouvons appeler à notre pensée » [1]. Pour se servir du vocabulaire kantien, deux catégories seront distinctes lorsque le sujet de l'une ne pourra s'affirmer du sujet de l'autre que par un jugement synthétique.

L'ordre qu'il suivra dans cette classification procédera « du simple au complexe, de l'abstrait au concret, et des formes qui se laissent le plus aisément distraire de l'ensemble des représentations, renfermées qu'elles sont dans toutes, à celles qui au contraire les renferment toutes » [2].

Parti de la relation, expression générale la plus abstraite de nos pensées, il aboutira à la personnalité, qui en est l'expression générale la plus concrète, en passant par les intermédiaires des catégories ou relations statiques : qualité, quantité, position dans l'espace, et des catégories ou relations dynamiques : succession dans le temps, devenir, finalité et causalité. Chacune de ces catégories comporte des relations d'identité et de différence, qui se synthétisent dans une détermination. On le voit, le principe régulateur du jeu des catégories, dans leurs stades

1) *Année philosophique*, 1886, p. 20.
2) *Essais de critique générale*, 1er essai, p. 101.

triadiques, c'est le principe de contradiction, qui, d'autre part, se rattache à la catégorie de qualité. C'est en son nom que l'on identifie, distingue et détermine les relations phénoménales.

Le principe de relativité et le principe de contradiction sont les deux lois fondamentales de l'entendement humain.

Les catégories sont unies en une synthèse. L'esprit ne les applique pas séparément au monde. Cependant les catégories de relation, de nombre, de position et de qualité sont plutôt relatives à l'ordre représenté et au non-soi. Les autres catégories de succession, de devenir, de causalité, de finalité et de personnalité sont particulièrement du domaine du représentatif et du soi.

Une conséquence de cette union des catégories est le panvitalisme monadologique du néo-criticisme.

La personnalité est toujours jointe aux autres catégories. Il y a plus, elle les comprend, pour Renouvier, et les enveloppe toutes. Si donc les lois *a priori* de notre entendement exigent que nous nous représentions tous les êtres comme doués de conscience et sous la forme de person-

nalités, il est légitime d'affirmer qu'ils sont tels, pour nous. « La personnalité... s'étend par une longue suite de dégradations jusqu'aux confins du monde que nous pouvons connaître. Cette loi générale, à la bien connaître, embrasse toute la représentation possible de soi et d'autre que soi, et à tous les degrés » [1]).

Les principes du néo-criticisme, on le voit, demandaient cette évolution vers la monadologie leibnizienne, qu'il a effectuée progressivement [2]).

Voici, maintenant, la table des catégories [3]).

1) *Essais de critique générale*, 2e essai, 2e édition, t. I, pp. 3 et 4.

2) Ch. Renouvier et L. Prat, *La nouvelle monadologie*, p. 163.

3) Dans ses derniers jours, Renouvier avait ébauché une nouvelle table des catégories. Mais comme la mort ne lui a point permis de terminer ce travail, nous nous en tenons, dans notre exposé, au tableau ci-contre (p. 78) dont le philosophe néo-critique avait pleinement achevé l'élaboration.

La division nouvelle que Renouvier avait adoptée à la fin de sa vie et qu'il eût voulu développer, groupait les catégories sous deux chefs. D'une part, les « catégories logiques ou de l'entendement », relatives au non-moi, d'autre part, les « catégories de la personne » relatives au moi. De plus, il faisait dépendre les premières de la catégorie générale d'espace, de même que les secondes se trouvaient enveloppées dans la catégorie générale de personne. Il appelle les catégories logiques du non-moi : la qualité et la quantité, les formes de l'*altérité*. Et elles trouvent selon lui leur achèvement et leur détermination ultime, dans la forme de l'espace. V. *Revue de Métaphysique et de Morale*, mars 1904. Ch. Renouvier, *Les derniers entretiens*, publiés par Louis Prat.

RELATION		DISTINCTION	IDENTIFICATION	DÉTERMINATION
Relations statiques	qualité	différence	genre	espèce
	quantité	unité	pluralité	totalité
	position	limite (dans l'espace)	espace	étendue (déterminée)
Relations dynamiques	succession	limite (dans le temps)	temps	durée (déterminée)
	devenir	rapport (nié)	rapport (affirmé)	changement
	finalité	état	tendance	passion
	causalité	acte	puissance	force
PERSONNALITÉ		SOI	NON-SOI	CONSCIENCE

L'analyse des catégories est l'une des parties les plus importantes de la Critique. En effet, elles conditionnent tous les phénomènes qui nous sont présentés. Il s'ensuit que l'étude des catégories est aussi l'étude des lois des choses. « A l'analyse des catégories se rattache celle des lois qui en dépendent formellement, puis des principes et des notions qui se tirent du rapprochement et de

la synthèse de termes hétérogènes, tels que nombre et étendue, nombre et durée, étendue et durée, étendue et devenir, devenir et causalité, devenir et finalité, qualité et nombre, etc., etc. »

« Là, se trouvent les fondements de toutes les sciences, les définitions, axiomes et données premières que réclame toute théorie et que toute pratique suppose » [1]).

Mais la science ne consiste pas que dans les relations entre les purs concepts catégoriques. Elle « se continue par l'application des catégories aux données d'expérience » [2]).

« En déroulant... tout le contenu abstrait des catégories... on n'arrivera pourtant qu'à dessiner le squelette de la représentation. Cet ensemble de formes sans vie, immobile, inapte à donner les fonctions particulières, sera le système des règles du savoir, non le tableau de l'esprit et de la nature. Toute la représentation ne consiste pas dans les rapports généraux qui la dirigent : il faut y joindre une matière, des phénomènes déterminés particulièrement et tels que les donne

1) 2e *Essai*, p. VI.
2) *Ibid.*, p. VII.

l'expérience ou relation de fait dans ses modes plus ou moins variables » [1]).

Ainsi, après la Critique générale de la connaissance et l'étude des fondements de toute science, viennent prendre place les sciences particulières.

Le néo-criticisme, en adoptant le phénoménisme le plus radical, et en bornant aux seules représentations la connaissance et la conception, semblait, à première vue, avoir restreint singulièrement le domaine de la pensée. Il a, au contraire, la prétention de l'ouvrir tout large, mais en ayant prémuni l'esprit contre les illusions de l'inconcevable chose-en-soi. S'il a sacrifié l'idole substantialiste, il laisse debout les phénomènes et leurs lois qui seuls importent à la science.

« Telle est la force du préjugé, dit Renouvier, que chacun s'attend à voir la nature entière s'abimer quand tombera le dieu... Mais l'œuvre de démolition n'est pas plus tôt accomplie qu'un étonnement tout nouveau se produit : l'idole est connue pour ce qu'elle est, on touche le bois qui est vermoulu, et lorsqu'enfin tout tombe en poussière, il se trouve que rien n'est changé au-

1) 1er *Essai*, 1re édition, pp. 275-276.

tour d'elle : chaque chose a conservé sa place et son nom, il ne s'est point fait de vide dans la réalité. »

Dans les pages qui précèdent, nous avons déterminé les principes de la théorie de la connaissance. Pour Renouvier, nous ne connaissons et il n'existe que des phénomènes et leurs relations consistant soit en des lois, soit en des fonctions : c'est le Principe de la relativité auquel se rattache le Principe de l'idéalisme. Il détermine les limites de la connaissance. Un autre principe nous indique la nature de la connaissance ; le phénomène est à double face, il est à la fois représentatif et représenté : il est constitué d'un double élément, la forme et la matière. Mais les couples de termes de ces deux relations qui forment le phénomène sont aussi radicalement distinctes qu'inséparablement unies.

La distinction unie à l'inséparabilité de l'objet et du sujet, de la matière et de la forme donnent à l'idéologie de Renouvier son caractère propre. Le néo-criticisme est un phénoménisme rationnel. En terminant la publication de la *Critique philo-*

sophique, Renouvier jetait un regard en arrière et écrivait : « Le phénoménisme que nous avons exposé et défendu est une théorie à la fois analytique et aprioriste qui concilie les deux plus hauts représentants des travaux et des recherches des philosophes sur la méthode depuis Descartes, Hume et Kant » [1]).

D'autre part, l'indissolubilité du représentatif et du représenté, de la forme et de la matière donne naissance, logiquement, à la monadologie néo-critique. Tout phénomène offre un double aspect : il est représentatif non moins que représenté ; il s'ensuit que tout être est connaissant et vivant, tout objet est sujet d'un acte cognitif. De plus, toute matière implique les formes catégoriques et particulièrement la conscience. Aussi bien celle-ci enveloppe toutes les représentations, elle en est « la forme la plus générale et la plus essentielle » [2]).

*
* *

Les limites de la connaissance sont fixées, ses

1) *La Critique philosophique*, 1899, t. II. Ch. Renouvier. *Pour prendre congé de nos lecteurs*, p. 403.
2) 2e *Essai*, 2e édition, t. I, p. 213.

lois générales déterminées. Cependant voici que des difficultés se présentent à nous. Le néo-criticisme, comme le kantisme, a ses antinomies du savoir. « Le système des catégories présente, dans toutes ses parties, un caractère frappant : chacun des rapports originaux dont il se compose est une synthèse de deux termes qui s'excluent, et paraît former de la sorte une antinomie » [1].

Ainsi, la catégorie de *relation* est la synthèse de la *distinction* et de l'*identification*, de façon à constituer la *détermination*. Ainsi, la catégorie de *quantité* est la synthèse de l'*un* et du *multiple*, de façon à former le *tout*. Chaque catégorie unit dans une relation des termes différents. Elle applique ces deux termes, dont l'un est la *thèse* et l'autre l'*antithèse*, à un même troisième terme qui est leur *synthèse*. Elle énonce ainsi l'autre du même et le même de l'autre. Or, il y a bien là antinomie : chaque relation catégorique est, à la fois, identique et diverse, même et autre.

Cette contradiction interne que l'on veut voir dans le jeu catégorique de l'entendement est apparente, et non réelle. Il y aurait antinomie dans

1) 1er *Essai*, 1re édition, p. 271.

l'esprit et dans la science si les termes opposés étaient « rapportés à un seul et même sujet, sous un seul et même rapport » [1]). Or dans les catégories, la thèse et l'antithèse sont appliquées à la synthèse sous des rapports différents. Le principe de contradiction est sauf.

La difficulté naissait de ce que l'on attribuait l'un à l'autre les termes opposés, ou bien de ce qu'on les appliquait séparément à la synthèse, et qu'on était ainsi amené à identifier celle-ci avec un seul des termes qui la constituent. « On ne doit pas oublier que la thèse et l'antithèse n'ont de sens que l'une par l'autre et dans la synthèse qui les unit » [2]).

Ainsi il n'y a point d'antinomies réelles dans la nature même des catégories. Mais nous en voyons apparaître dans l'application des catégories au « Monde » ou à ce que Renouvier appelle le « Tout-Être » [3]). « Le Monde est la synthèse des phénomènes objets d'une expérience possible sous une conscience quelconque ; j'entends possible logiquement, nonobstant l'ignorance actuelle où

1) 1er *Essai*, 1re édition, p. 271.
2) *Ibid.*, p. 274.
3) 1er *Essai*, 2e édit., t. III, p. 9.

peuvent se trouver les consciences données et indépendamment de leurs puissances réelles. C'est donc l'ensemble de tous les rapports composant la représentation quelconque, tant objectifs que subjectifs, et présents ou passés, ou même futurs, sans que rien d'extérieur, d'antérieur ou de postérieur puisse en être distingué et quelle que soit aussi la distinction des parties intrinsèquement posées » [1]).

Ce concept de la totalité des êtres, Dieu et les créatures, notre esprit le forme par un mouvement naturel et nécessaire. C'est une loi de l'entendement. Renouvier l'appelle la « loi d'universalité » [2]).

Si nous soumettons ce concept aux relations catégoriques, il semble que nous nous heurtons à de nouvelles antinomies. Tantôt les antinomies étaient internes aux catégories ; cette fois, elles naissent de leur application au « Monde ». Tantôt les antinomies étaient logiques ; cette fois, elles sont cosmologiques : ce sont les « antinomies du monde » [3]). On verra, par l'exposé que nous

1) 1er *Essai*, 2e édit., t. III, p. 8.
2) *Ibid.*, p. 13.
3) *Ibid.*, p. 21.

en ferons, combien elles ressemblent aux antinomies kantiennes de la *Cosmologie rationnelle.*

Il y a deux modes d'appliquer les catégories au concept de l'universalité des relations phénoménales. Notre entendement les applique, ou bien en tenant compte des « suggestions de ce que nous savons de l'expérience » [1]), à la façon dont les habitudes contractées par l'expérience nous poussent à le faire ; ou bien sans avoir égard aux habitudes contractées dans l'expérience sensible, nous bornant à mettre immédiatement en rapport l'idée du « Tout-Être » avec les lois catégoriques.

Le premier mode d'application se fera de la façon suivante. Nous voulons, par exemple, nous représenter le « Monde » quant au *nombre*. Nous sommes poussés alors par « l'habitude de passer sans cesse empiriquement de la partie au tout, et du tout à un tout plus vaste, et de ne jamais percevoir, ni par suite imaginer que des touts environnés par des touts plus grands » [2]). Étant habitués à expérimenter que toute quantité est enveloppée et dépassée par une quantité supé-

1) 1er *Essai*, 2e édit., t. III, p. 13.
2) *Ibid.*, p. 14.

rieure, nous sommes naturellement poussés, lorsque nous soumettons le Tout-Être à la catégorie de quantité, à ajouter le nombre au nombre, sans fin. Par ce genre d'opération intellectuelle, le Monde nous apparait infini.

Le même mode d'application des autres catégories nous amène à des conclusions analogues. Le « Monde », quant à l'espace et à la durée, sera pour nous infini ; quant à l'espèce, nous le considérerons comme constitué d'une infinité de genres et de différences spécifiques ; quant au devenir, comme s'il était une suite ascendante et descendante de phénomènes, sans commencement ni fin ; quant à la force, comme une série infinie d'effets et de causes ; quant à la passion, comme une suite infinie de moyens et de fins. La catégorie de personnalité exigerait qu'on envisageât le « Monde » comme le *soi* d'un *non-soi*. Or, en dehors du « Monde » supposé conscient, il n'y a point, par définition, de *non-soi*. Sous le rapport de la personnalité, nous nous le représenterons donc comme le *soi* du *soi*, ou comme ayant conscience de soi. Mais infini et indéterminé comme nous le font connaitre les catégories précédentes,

le « Monde », s'il a conscience de soi, n'a conscience de rien, il est sans conscience.

« En résumé, la synthèse, qui d'abord représentait le sujet universel ou Monde, est supprimée par ce mode d'argumentation. Le Monde reste quelque chose d'indéterminé, et, à raison de cette indétermination même, nous sommes amenés à le déclarer : Infini de pluralité, infini d'espace, infini de temps, infini de genre ; en d'autres termes, sans nombre, sans étendue, sans durée, sans espèce ;

Sans origine, sans cause, sans fin et sans conscience » [1]).

Ainsi, le « Monde », si on tente de lui appliquer les catégories selon le mode que nous suggèrent les habitudes de l'expérience, se refuse à cette application. Cependant, ceci n'est vrai que du « Monde » ou de la totalité des phénomènes en tant que telle. Ses parties restent soumises aux lois de l'esprit.

Écartons maintenant les suggestions de l'expérience et recourons à ce mode d'application des catégories qui consiste à les mettre en rapport immédiat avec le « Monde ». Le résultat auquel

1) 1er *Essai*, 2e édit., t. III, p. 18.

nous arriverons sera diamétralement opposé au résultat précédemment obtenu. En vertu du principe de limitation, le « Monde » sera, pour nous, fini. Nous n'irons plus d'un nombre donné à un nombre plus grand qui l'enveloppe ; d'une durée déterminée à une durée qui la précède ou la suit ; d'une étendue donnée à une étendue qui s'étend après elle, et ainsi pour les autres catégories. Nous nous bornerons à considérer le « Monde » comme constituant un nombre limité de phénomènes, d'une étendue bornée et dans un temps fini. De même pour l'application des autres catégories. Le « Tout-Être » sera aussi conscience, comprenant en soi une ou plusieurs consciences. Aussi bien, tout phénomène implique représentation et, par suite, conscience.

« Ainsi en appliquant au Monde, d'une part l'expérience, à l'aide d'une induction tirée de la manière dont elle subit l'application des catégories ; d'autre part en développant l'idée de ce tout, directement, par rapport aux lois catégoriques, nous produirons un système d'antinomies en apparence insolubles » [1]).

1) 1er *Essai*, 2e édit., t. III, p. 20.

Mais les antinomies cosmologiques sont aussi peu réelles que les antinomies logiques. L'induction qui, se laissant guider par l'expérience, nous amenait à l'infini, est illégitime : elle viole le principe de contradiction. Des deux séries de propositions antinomiques, les thèses infinitistes doivent être rejetées, comme enfreignant la loi fondamentale de l'esprit, et l'on est en droit de déclarer que, seules, les antithèses finitistes n'impliquent pas contradiction.

Il n'y a donc pas d'antinomies du Monde.

Mais voici encore un problème qui se pose au sujet des lois du savoir.

Il est établi que les règles de l'activité cognitive ne nous conduisent pas dans l'impasse de contradictions irréductibles. Mais cependant le « Monde » ou la totalité des phénomènes est-elle connaissable ? La synthèse totale des êtres est-elle possible ? Et le savoir humain, s'il n'est pas divisé par les antinomies, n'est-il pas, au moins, irrémédiablement borné ?

Examinons, sous ce rapport, les catégories. Voyons si elles autorisent l'achèvement de la synthèse phénoménale.

Quant au nombre, quant à l'étendue, quant à

la durée, le Monde est fini : le principe de limi tation nous autorise à l'affirmer.

Mais quelle est cette limite du Monde, dont nous pouvons certifier la réalité ? Pouvons-nous la déterminer, en fixant le nombre, la durée et l'étendue de la totalité des phénomènes ?

Non, il nous est impossible de le faire.

A priori, c'est-à-dire si l'on envisage la loi du nombre, du temps et de l'espace, à l'état abstrait, indépendamment de leur application au « Tout-Être », ces règles de l'entendement permettent d'ajouter toujours à un nombre quelconque une unité numérique ; à une durée quelconque une unité de temps, et à une étendue quelconque une unité spatiale.

A posteriori, nous sommes non moins impuissants à déterminer la limite du « Monde » sous le rapport de la quantité, du temps et de l'espace. Aussi bien, quel renseignement l'expérience pourrait-elle nous fournir sur ce sujet ?

D'autre part, on ne pourrait déduire d'une loi supérieure, la limite réelle. Que pourrait-elle bien être cette loi supérieure aux catégories qui sont les lois suprêmes, les lois des lois de l'intelligence ?

Quant à l'espèce, la synthèse complète des

êtres ne peut non plus être atteinte. On ne peut définir le Monde comme l'espèce d'un genre.

A priori, en nous élevant au-dessus de toute matière afin de nous représenter le « Tout-Être » comme une espèce, notre tentative de synthèse ne parviendra qu'à la relation de toutes les relations phénomènales. Or c'est là-même le concept du « Tout-Être ». Nous posons à nouveau le problème, nous ne le résolvons pas.

A posteriori, comment définir le Monde par son genre et son espèce ? Comment appliquer au Tout-Être une différence spécifique ? Aussi bien, le genre commun fait défaut dans ce concept.

Enfin l'expérience ne nous apprend rien non plus : « l'expérience se règle sur les catégories et ne les dépasse pas » [1]).

La catégorie de *devenir* nous mènera-t-elle à ce groupement complet des êtres que nous désirerions faire ? Pouvons-nous connaître tous les changements du Monde ?

« Le changement du tout, rapporté au tout, ne serait atteint par la science qu'autant qu'il nous serait permis de comparer le tout à lui-même, à

1) 1er *Essai*, 2e édit., t. III, p. 116.

deux moments successifs » [1]). Or cette comparaison de la totalité des êtres, à deux moments différents, l'intelligence humaine ne l'a jamais faite et ne la pourrait point faire.

De même la détermination totale des causes et des fins du Monde est un idéal auquel notre esprit ne parviendra jamais [2]).

Enfin il n'est pas possible de nous représenter

1) 1er *Essai*, 2e édit., t. III, p. 148.

2) C'est à dessein que nous sommes bref en exposant l'idée néo-critique touchant la synthèse totale des phénomènes, sous le rapport du devenir, de la cause, de la fin et de la conscience. Il y a eu, sur ces points, une évolution dans la doctrine.

Renouvier a gardé longtemps une attitude moins affirmative et même négative touchant le premier Être, la Cause première, la Fin dernière et la Conscience suprême. Dans la deuxième édition du *Premier Essai*, que nous résumons ici, il soutenait que Dieu échappe à la détermination par les catégories. Il nous serait même impossible, selon lui, d'affirmer s'il y a, au commencement de la série finie des phénomènes, un ou plusieurs êtres premiers. Il va jusqu'à exposer ses préférences pour le polythéisme ou la « pluralité primitive des consciences » *). D'ailleurs, cette hypothèse lui semblait mieux s'accorder avec la loi de relativité. Elle permet d'établir entre les êtres premiers, des relations. Au contraire, le Dieu unique, conçu comme l'Être premier, n'autorise de relation qu'avec les êtres qui lui sont postérieurs. C'est seulement en 1885, dans l'*Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, que Renouvier affirme l'existence d'un Dieu unique. « Je n'ai pas, écrit-il, toujours ainsi pensé sur la doctrine de la création. C'est un sujet sur lequel mes idées se sont mûries depuis la publication de mes *Essais de critique générale*. J'ai compris que la possibilité logique de l'acte créateur demeurait réellement intacte dans ma manière de traiter la

*) 1er *Essai*, 2e édit., t. III, p. 289.

le « Tout-Être » comme une conscience. La conscience exige que le soi s'oppose au non-soi. Lors donc qu'il s'agit de l'ensemble de tous les phénomènes, où trouver, en dehors de celui-ci, le non-soi indispensable à la constitution de la conscience ?

« Nous parvenons à cette conclusion définitive : La synthèse totale des phénomènes, en tant que

question du premier commencement des phénomènes et celle de la limite de nos connaissances » *).

Ce Créateur dont il reconnaît l'existence a, selon Renouvier, la science totale du réel. Les catégories, dit-il, « sont, pour l'entendement divin, les rapports les plus généraux des choses créées, et s'étendent, pour Dieu, à l'intégralité de la connaissance objective que le Créateur a de la création. Pour l'homme, à qui Dieu a donné un entendement semblable au sien en principe, ces concepts ou rapports s'appliquent à une partie seulement, soit en extension, soit en profondeur, de l'ordre créé : ils le lui montrent soumis à des lois qui ne lui sont que très imparfaitement accessibles » **).

L'existence de Dieu admise, Renouvier s'est efforcé de connaître sa nature, dans les limites des principes de relativité et du fini. Il a ainsi assignants d'une théodicée sa synthèse philosophique. Enfin Dieu étant mis en rapport avec le Monde, le problème de l'origine et de la fin du mal a surgi : ce furent la cosmogonie et l'eschatologie du néo-criticisme. Renouvier a exposé ses idées sur ces sujets dans la *Nouvelle Monadologie* et dans le *Personnalisme*.

— Sur l'évolution du néo-criticisme, on lira avec intérêt, mais en faisant quelques réserves : *Les moments de la philosophie de Charles Renouvier*, par M. L. Daurtac, Bulletin de la Société française de Philosophie, février 1904.

*) Ch. Renouvier, *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, t. I, p. 226.

**) Ch. Renouvier, *Le Personnalisme*, p. 45. Paris, Alcan, 1903.

donnée première, est soustraite à la connaissance et à la science. Elle fut néanmoins, elle fut déterminée sous tous rapports en elle-même, conformément à la catégorie de nombre, sans laquelle il faut renoncer à la spéculation et à tout usage de la pensée » [1]. Si la représentation de la totalité des phénomènes, comme telle, au moyen des catégories, nous est impossible, cependant les phénomènes particuliers, dont l'ensemble fini constitue le « Tout-Être », sont soumis aux lois de l'entendement. Et c'est là la seule unité synthétique à laquelle notre esprit puisse arriver dans sa poursuite de la connaissance universelle. Les phénomènes seront unifiés, dans l'ordre abstrait, sous le rapport de la *relation*, et dans l'ordre concret, sous le rapport de la *personnalité*.

*
* *

Il semble que le néo-criticisme possède les données nécessaires pour résoudre le problème de la certitude. Aussi bien, l'étude de la connaissance parait achevée. Nous avons déterminé l'objet que la connaissance nous permet d'at-

1) 1er *Essai*, 2e édit., t. III, p. 245.

teindre ; nous avons vu la nature de l'acte cognitif et les lois de son fonctionnement ; comme celles-ci semblaient diviser l'entendement et le savoir en une double antinomie, nous avons donné la solution de celle-ci ; enfin nous avons achevé la délimitation du domaine de la connaissance en marquant les frontières que notre esprit ne peut franchir dans la recherche de l'unité synthétique de ses représentations.

Pouvons-nous maintenant apprécier la valeur de nos certitudes ?

Non. Toute certitude est relative à l'homme : c'est le principe même de la relativité. Il faut donc, avant de résoudre le problème épistémologique, faire l'étude psychologique de l'homme en tant qu'il est le sujet de représentations.

Il n'existe, selon le néo-criticisme, que des phénomènes et des relations phénoménales. Mais les phénomènes ne peuvent, de toute évidence, subsister en eux-mêmes, à l'état purement logique où nous les avons considérés jusqu'ici. Ils doivent se concrétiser dans des êtres réels. Ils sont même uniquement ce qui est constitutif de tout être réel. Or, le phénomène est à double face : il est représentatif non moins que représenté. Il est

constitué de deux éléments : la matière et la forme catégorique. Mais cette double relation du représenté et du représentatif, de la matière et de la forme implique la connaissance. Il s'ensuit que tout être est connaissant et vivant.

Ce corollaire leibnizien de son phénoménisme devait amener progressivement Renouvier à une conception monadologique de l'univers [1].

Tout être réel est dans le néo-criticisme une monade ou un composé de monades. La monade se définit une réalité quantitativement simple [2],

1) La doctrine néo-critique s'est considérablement développée dans ce sens. Dans la première édition du *Troisième Essai* (1864) qui contient son système de la nature, Renouvier considère déjà sa physique comme une monadologie. « Sous le point de vue qui nous est ainsi imposé, écrit-il, la théorie de la nature est une monadologie » (p. 14). Cependant ce n'est encore là qu'un des aspects sous lesquels on peut envisager sa doctrine cosmologique. Ce point de vue prendra dans la suite une importance considérable. Il se développera dans la seconde édition du *Troisième Essai* : les *Principes de la Nature* (1897) et surtout dans la *Nouvelle Monadologie* (1899) où la cosmologie néo-critique apparaît comme un leibnizianisme corrigé. Renouvier s'écarte principalement de la physique du philosophe de Hanovre par trois corrections qu'il apporte à sa pensée : il rejette le prédéterminisme de l'harmonie préétablie, — l'infinitisme, — l'idée de continu et de plein (voir entre autres passages : *Le Personnalisme*, 1903, ch. XLVI).

2) C'est encore une fois en vertu de sa loi du fini que Renouvier affirme la simplicité quantitative de la monade. Car si elle était composée dans l'ordre de la quantité, la monade serait étendue et, par suite, infiniment divisée.

qualitativement composée de relations internes. La relation du représentatif au représenté devient, dans la monade, le rapport du *soi* au *non-soi*, « le *sentiment de soi*, le rapport du sujet à l'objet, dans le sujet »[1], et ce rapport du *soi* au *non-soi* est constitutif de la monade. Ce qui forme donc l'essence de la monade, c'est la connaissance, et la connaissance ne diffère en rien de la conscience. En effet, si la conscience de soi venait à disparaître, du coup le sujet s'évanouissant, il n'y aurait plus de rapport possible du sujet à l'objet, et partant plus de connaissance.

Par cette identification de la connaissance et de la conscience, le néo-criticisme, de son propre aveu d'ailleurs[2], se rattache, comme en plusieurs autres points, à Descartes, pour qui la conscience claire et distincte est la source unique du savoir.

L'homme est la monade supérieure. En lui, la représentation acquiert un caractère de complète netteté.

Quels sont les principes de la nature humaine

1) *La nouvelle monadologie*, p. 3.

2) V. Ch. Renouvier, *Histoire et solution des problèmes métaphysiques*, pp. 443 et suiv. Paris, Alcan, 1901.

telle qu'elle nous apparaît ? Ce sont les catégories. Leur action constitue l'homme.

Les catégories de nombre, de position, de succession et certaines qualités nous donnent l'homme physique, le corps humain. L'action des autres catégories nous fera apparaître l'homme en tant qu'il est connaissant, la conscience.

Il y a quatre fonctions représentatives : la sensibilité, l'intelligence, la passion ou le cœur et la volonté. Mais ces fonctions sont en réalité indissolubles dans le tout constitué par l'homme. C'est l'abstraction qui les sépare et les isole.

Tout acte des fonctions représentatives est accompagné de la conscience, ou sentiment du soi qui s'oppose au non-soi. Même l'acte cognitif ayant l'objet le plus indistinct présente ce caractère. Aussi l'on peut affirmer que la connaissance n'est rien sans la conscience.

La forme de la conscience est la durée. Le non-soi ou représenté est déterminé par l'étendue ou l'extériorité au soi. C'est là ce qui est propre à la connaissance sensible : le caractère d'extériorité de son objet. La sensibilité nous représente les phénomènes immédiatement donnés comme indépendants de la conscience. Et pourtant, en

fait, ils sont soumis à ses lois catégoriques. L'objet que la sensibilité nous permet d'atteindre est la matière. Quant aux conditions de la connaissance sensible, elles se trouvent dans l'organisme et dans la conscience, fort peu dans l'action des corps externes. Ceux-ci, en tant qu'ils affectent le système nerveux, n'ont qu'une part éloignée dans la genèse de la sensation. Et cette théorie subjectiviste se fonde sur une observation fort connue. La sensation est toujours rapportée par la conscience, quelle que soit la partie du nerf qui est excitée, au même endroit, spécialement à la périphérie.

Après la sensibilité viennent les trois puissances supérieures : l'intelligence, la passion ou le cœur, et la volonté. Ces fonctions trouvent leurs lois dans les catégories ou la forme. La sensibilité, au contraire, avait la matière pour objet propre. Les catégories sont, comme dans le kantisme, les conditions *a priori* de l'activité synthétique des facultés représentatives : elles lient les phénomènes dans la relation d'un jugement. L'intelligence est conditionnée par toutes les catégories, sauf celle de fin et celle de cause qui sont les formes, l'une, du cœur et l'autre, de la volonté.

L'intelligence ou l'entendement est inséparable de la sensibilité. « L'entendement suppose la sensibilité » [1], car sans l'expérience externe notre intelligence n'atteindrait que le moi, ou plutôt elle n'atteindrait rien. Il est, en effet, essentiel à la conscience d'opposer le soi au non-soi, et si nous n'avions pas connaissance de ce dernier, nous ne pourrions non plus être conscients de notre existence. Inversement la « sensibilité suppose l'entendement » [2], car les sensations simples, par exemple une couleur, un son, etc... sont nécessairement soumises aux lois catégoriques, ou tout au moins à la catégorie de distance.

Il y a dans l'intelligence autant de fonctions représentatives ou de facultés que de formes *a priori*. La loi générale de l'entendement est la relation. Dépendamment de cette catégorie, nous avons une faculté de comparaison. La catégorie de nombre nous donne une faculté de numération. L'imagination relève de la catégorie de position. Le temps est condition *a priori* de la mémoire ou plutôt d'une faculté plus étendue que la puissance ainsi appelée. Celle-ci nous représente les phé-

1) 2e *Essai*, 2e édit., t. I, p. 93.
2) *Ibid.*

nomènes non seulement comme passés, mais aussi comme présents et futurs, « *comme limités, séparés de temps et déterminés de durée dans leurs relations* » [1]. La catégorie de devenir conditionne une faculté de changement. Enfin la raison est commandée par la catégorie de qualité.

Examinons de plus près cette puissance représentative. La raison est, comme on vient de le voir, une fonction de l'intelligence. C'est la propriété qui distingue l'homme de l'animal.

L'acte propre de la raison est la réflexion. Elle nous permet de considérer nos actes représentatifs, abstraction faite de la relation concrète où ils se trouvent impliqués. Elle isole du représenté le représentatif, et le fait devenir, à son tour, représenté. Par cette fonction de dédoublement du soi, nous atteignons les catégories elles-mêmes, dégagées de la matière où elles se trouvaient noyées.

Est-ce à dire que la raison a, pour objet, l'intelligible pur, l'Inconditionné ? Nullement. Cette doctrine kantienne nous ramènerait à la métaphysique absolutiste. Les concepts que la raison fait passer de l'ordre représentatif à l'ordre repré-

1) 2e *Essai*, 2e édit., t. I, p. 111.

senté ne cessent pas d'être des relations : ils sont relatifs les uns aux autres ; de plus, ils ne cessent pas d'être en rapport avec les phénomènes particuliers dont on les a tirés. Sans la relation avec ceux-ci, ils n'ont rien d'intelligible ni de réel.

Il faut remarquer que l'acte propre de la raison ne se borne pas à considérer comme non-soi ce qui originairement constituait le soi. Envisageant le représentatif comme un représenté, elle lui applique la catégorie de qualité. Et le principal effet de cette application est le classement des concepts en espèces. La raison se définit : « fonction de spécification » [1].

En dernière analyse, la raison est sous la dépendance de la volonté. En effet, c'est la volonté qui nous permet de faire sur nos actes représentatifs ce retour qui constitue la réflexion, et de les considérer abstractivement. Sans l'intervention d'un acte volitif, cette considération ne pourrait se produire. Elle doit, pour exister, se prolonger un certain temps ; or aussitôt produite, elle serait chassée de l'esprit par une autre représentation, si la volonté n'intervenait pas pour la prolonger.

1) 2e *Essai*, 2e édit., t. I, p. 175.

La raison et les autres fonctions que nous venons d'étudier constituent cette puissance générale, l'intelligence ou l'entendement.

Ce qui est caractéristique de l'intelligence, c'est que ses catégories sont surtout les lois du non-soi, l'ordre représentatif s'y subordonne à l'ordre représenté. Une image permet d'exprimer ce caractère : « l'intelligence est un *reflet vivant des choses*, un *miroir qui voit ses images* » [1]. Mais, comme nous le faisons remarquer, ce n'est là qu'un symbole et non point une explication rationnelle. Cette métaphore pourrait faire croire à celui qui la regarderait comme l'expression fidèle de la réelle nature de l'intelligence, que la chose-en-soi se transporte, telle quelle, dans la conscience. Ce serait revenir aux absurdités de l'Inconditionné. La connaissance intellectuelle, en réalité, a pour objet non les modes de l'objet, mais les modes de la conscience. L'intelligence, lorsqu'elle connaît, se connaît principalement elle-même : elle « se pose vis-à-vis d'elle-même, en empruntant à une perception particulière un signe sensible de la fonction qui la constitue » [2]. En

1) 2e *Essai*, 2e édit., t. I, p. 215.
2) *Ibid.*, p. 213.

d'autres termes, la puissance intellectuelle a pour objet principal les catégories qui ne sont autres qu'elle-même. La connaissance sensible intervient dans les opérations de l'entendement pour produire l'opposition du soi au non-soi, indispensable à l'acte cognitif.

On voit comment l'identification de la connaissance et de la conscience est dans la logique du phénoménisme néo-critique, et comment ce retour à l'idéologie cartésienne s'y trouve non moins naturel que l'évolution vers la physique de Leibniz.

Si la connaissance intellectuelle n'est, en dernière analyse, qu'un acte de conscience, la catégorie générale de l'entendement sera la personnalité. Celle-ci enveloppe les catégories et toutes nos représentations.

A cette doctrine se rattache le Personnalisme de Renouvier. C'est là le dernier point de vue auquel le philosophe néo-critique s'est placé pour envisager sa doctrine. Il le considérait comme définitif et il eût voulu que le nom même de sa philosophie indiquât cet aspect important sous lequel il aimait à l'envisager. « Le personnalisme, écrivait-il, est le vrai nom qui convient à la

doctrine désignée jusqu'ici sous le titre de néo-criticisme » [1]).

La théorie personnaliste, dont Renouvier voulait faire la clef de voûte de son système, consiste à soutenir que nous pouvons nous représenter uniquement les êtres composant le non-soi : les monades externes et Dieu, par analogie avec notre propre personne, au moyen des relations générales que comprend la notion de personnalité. Aussi bien, cette catégorie est, comme nous venons de le voir, la loi générale de nos représentations.

A l'intelligence se joignent deux autres puissances : la passion ou le cœur qui dépend de la catégorie de fin, et la volonté qui relève de la catégorie de cause.

Le cœur ou le penchant est une fonction humaine qui tend vers les phénomènes envisagés comme susceptibles de perfectionner le soi et qui s'écarte des phénomènes considérés comme des motifs d'imperfection pour le soi. Le phénomène auquel tend la passion est une fin. Or un des objets les plus importants de nos appétitions est

1) *Le Personnalisme*, préface, p. IV.

le vrai. Car « c'est étendre la sphère de la conscience et par conséquent de l'être tout entier que d'obtenir la connaissance des phénomènes et de leurs lois » [1]).

La volonté est une fonction motrice des phénomènes. Lorsqu'un phénomène ne nous révèle pas assez distinctement les éléments qui le composent, il nous apparaît comme se retenant lui-même et bannissant les phénomènes voisins pour restreindre et rendre plus net le champ de notre connaissance. Ce phénomène « automoteur » s'appelle la volonté. Il fait partie intégrante de notre *moi* et, par suite, cette action du phénomène sur lui-même relève, en dernière analyse, de nous.

Même dans le cœur et dans la volonté, nous retrouvons l'activité intellectuelle. « En effet, les fonctions affectives cesseraient d'exister si elles n'étaient représentatives d'elles-mêmes à quelque degré, et d'autre part, elles se supposent des objets qui doivent être en même temps représentés » [2]). On en peut dire autant de la fonction volitive.

On le voit, les facultés représentatives sont

1) 2e *Essai*, 1re édit., p. 176.
2) *Ibid.*, 2e édit., t. I, p. 216.

inséparables. C'est plutôt la connaissance qui les distingue. Cependant cette indissolubilité des puissances représentatives n'est point si universelle « qu'un acte quelconque les implique formellement toutes, ni qu'il intéresse au même degré celles qu'il suppose » [1]). L'étude de nos puissances de représentation nous fait voir leur inséparabilité habituelle. « La volonté n'est possible que sur le théâtre des passions, de l'intelligence et de la sensibilité, de même que l'intelligence sur celui de la sensibilité et des passions, et ces dernières dans l'ordre de la vie qui a ses conditions propres et inférieures » [2]).

D'ailleurs, l'union des fonctions représentatives est un corollaire du phénoménisme néo-critique. Ce ne sont point là, pour Renouvier, des facultés au sens où le « substantialisme » entend ce mot. Elles ne constituent pas des entités en soi, réellement distinctes les unes des autres. Ce sont des synthèses de phénomènes ramenés à l'unité par les lois et les fonctions de la conscience. Les puissances représentatives sont d'une nature toute phénoménale. Aussi bien, la personne humaine

1) 2e *Essai*, 2e édit., t. I, p. 235.
2) *Ibid.*, pp. 235-236.

n'est qu'une collection de phénomènes. Ceux-ci sont constitués par le représenté et le représentatif, le non-soi et le soi, la matière et la forme. Et l'élément représentatif est composé de la sensibilité, de l'intelligence, du cœur et de la volonté.

Que si l'on demande à Renouvier ce que deviennent dans ce phénoménisme universel le moi et la permanence du moi, il répond que la question ne l'embarrasse guère. L'*identité personnelle*, ainsi qu'il s'exprime, résulte d'une exigence de la conscience. Pour que nous puissions avoir conscience d'un phénomène, il est nécessaire qu'il ait de la durée et qu'il se relie au passé et au futur. Mais d'où viendra cette constance du phénomène ? De son information par la catégorie de temps. La permanence du moi s'explique tout simplement par l'intervention d'une catégorie. Il n'est pas nécessaire de recourir, pour expliquer ce fait psychologique, à des entités subtiles et contradictoires.

On pourrait ajouter, cependant, que ce phénomène trouve sa cause dans l'action de toutes les catégories et des lois auxquelles l'être est soumis. Elles communiquent à la monade, dont elles

règlent et constituent la nature, leur caractère essentiel de stabilité.

Enfin, le principe dernier mais fondamental de permanence dans la conscience humaine, c'est la volonté, mais la volonté unie à la connaissance, à la prévision et à la mémoire. En effet, ce qui perdure dans l'homme, c'est, outre les lois immuables où il vit, la même et identique puissance de faire et de produire les phénomènes passés, présents et futurs. Tel est le lien qui les groupe et les synthétise dans l'unité d'une même conscience. Au milieu du changement phénoménal, la volonté est ainsi le principe de la permanence du moi. Aussi bien, la volonté est, pour le néo-criticisme, ce qui constitue l'essence de la personne humaine [1]).

Une autre question peut se poser au sujet des fonctions représentatives que nous venons d'analyser. Que connaissons-nous de réel dans l'acte cognitif, ou pour poser le problème dans des termes plus généraux, les êtres qui constituent le monde atteignent-ils quelque réalité objective et en soi

1) La volonté, pour Renouvier, joue encore, dans l'homme, le rôle de principe d'individuation. C'est par sa volonté que chacun se fait et crée sa personnalité.

par cette relation du représenté au représentatif qui est toute leur entité?

Le Principe de l'idéalisme et de la relativité nous fait répondre qu'ils atteignent uniquement leurs propres modifications. De plus, le principe de causalité, tel que l'entend le néo-criticisme, confirme cette théorie radicalement phénoméniste. Nous avons vu que, pour Renouvier, la causalité efficiente est un conditionnement. « L'analyse de la relation de causalité ne peut jamais que nous laisser en face de ce rapport élémentaire et radical de deux faits, qui consiste en ce que, l'un étant donné, l'autre toujours l'accompagne ou lui succède » [1]).

D'un être à l'autre il est impossible qu'une action réelle se produise. Si nous intercalons entre eux une force, c'est en vertu de la loi du personnalisme, qui nous amène à concevoir à notre image les êtres externes. La force n'est qu'un pur concept, elle n'a de réalité originaire que dans la conscience et si nous l'appliquons au monde extérieur, c'est afin de pouvoir nous représenter et d'interpréter les actions inter-monadiques.

1) *La nouvelle monadologie*, p. 21.

Cette notion de la causalité s'applique à la théorie de la connaissance. Le connaisseur et le connu ne sont point unis par une relation d'activité réelle. Il y a simplement en chacun des modifications parallèles.

Renouvier considérera dans la suite ce rapport de conditionnement, qui constitue la causalité des monades, comme une harmonie. Il dira : une *harmonie préétablie*.

Cette harmonie est l'ensemble des relations externes unissant les monades. En vertu de cette loi, reprise presque intégralement à Leibniz, une modification dans les relations internes d'une monade doit amener la modification des relations internes d'une autre monade, de façon à modifier leurs relations externes communes. L'harmonie qui règle les conditionnements mutuels des monades a été préétablie par Dieu. « La théologie, dit Renouvier, interprète la causalité par la création, qui est le préétablissement de l'harmonie par la volonté » [1]).

Cette loi leibnizienne, introduite postérieurement dans le néo-criticisme, nous semble atténuer,

1) *Le Personnalisme*, p. 495.

lorsqu'on l'applique à la faculté de connaître, le phénoménisme intransigeant des premiers Essais de Critique générale. En effet, l'harmonie préétablie, qui est l'ensemble des relations constitutives de l'Être divin, détermine les rapports cognitifs du sujet à l'objet et fait que, telle modification se produisant dans telle monade, une modification correspondante se produira dans la conscience d'une autre monade. Dieu est ainsi l'auteur de l'accord de la représentation et de l'objet représenté. Il devrait être logiquement, comme dans le cartésianisme, le garant de nos certitudes.

Le phénoménisme de Renouvier, sans que son auteur semble s'en être douté, a évolué, en vertu de son mouvement de retour à la tradition cartésienne, vers le dogmatisme.

Après ce long exposé de la théorie néo-critique de la connaissance, il sera utile, croyons-nous, d'embrasser celle-ci dans un coup d'œil d'ensemble.

Nous ne connaissons, nous ne concevons et il n'existe que des phénomènes constitués et unis mutuellement par les relations de lois et de fonc-

tions. Telles sont les limites de la connaissance. Elles sont fixées par le Principe de l'idéalisme et par le Principe de relativité. Ces principes reposent, en dernière analyse, sur le principe de contradiction. Or le principe de contradiction, et par suite, la loi de relativité ne s'imposent pas nécessairement à l'adhésion de l'esprit. « Ce sont des postulats, car ils sont indémontables » [1]).

La nature de l'acte de connaissance nous est indiquée par le double élément qui le compose : la matière et la forme ou les catégories.

Il n'y a dans l'esprit ni dans la science aucune antinomie réelle soit logique, soit cosmologique.

La synthèse totale des phénomènes ne peut être atteinte.

Voilà les lois générales de la représentation. Elles ne peuvent demeurer à l'état abstrait et doivent se réaliser, en quelque façon s'incarner dans des êtres concrets. Ce sera particulièrement dans l'homme et, en général, dans les autres êtres, externes à la conscience.

La relation fondamentale constitutive de tout phénomène est le double rapport du sujet à l'objet,

1) *Le Personnalisme*, p. 20.

ou du représentatif au représenté et de la forme à la matière. Ces mêmes rapports seront l'essence de tout être. Il s'ensuivra que tout être sera vivant et connaissant. Tous les phénomènes ou tous les êtres seront des monades. Leur action est tout immanente, et leurs rapports externes d'activité sont réglés par l'harmonie préétablie de Dieu.

La monade doit être conçue comme une conscience se reflétant elle-même, en reflétant les phénomènes externes. Dans l'activité cognitive qui la constitue, trois fonctions représentatives interviennent : l'entendement, le cœur et la volonté. A propos de cette dernière faculté, une question se pose : la volonté chez les monades supérieures ou chez l'homme est-elle libre ou déterminée ?

*
* *

Il nous faut choisir entre deux théories, la théorie du libre arbitre et le déterminisme. Peut-on nous produire quelque preuve décisive qui contraigne notre adhésion dans un sens ou dans l'autre ?

Voyons les arguments qui plaident en faveur de chaque parti. Nous persuadent-ils ?

Voici les objections contre la nécessité. Si tout

est déterminé, l'opinion universelle se trompe : elle se prononce en faveur du libre arbitre. De plus, cette erreur du genre humain doit trouver son explication. Or, le déterminisme ne parvient pas à la fournir. Comment admettre que la nécessité universelle nous ferait croire à la liberté ? « Ainsi la loi de nécessité impliquerait la fiction de son propre renversement, dans l'ordre le plus élevé des phénomènes représentatifs » [1]).

En outre, il est impossible, dans cette hypothèse, d'assigner un fondement aux jugements moraux.

D'autre part, l'erreur devient aussi nécessaire que le vrai. « Le faux est donc vrai comme nécessaire, et le vrai peut devenir faux... Nous ignorons si la nécessité ne tient pas en réserve une raison nouvelle qui ruinera jusqu'aux fondements notre raison d'aujourd'hui, et au jugement de laquelle nous ne serons plus un jour que ce que sont les fous à nos yeux » [2]).

Enfin, avec la persuasion que le déterminisme est vrai, l'homme serait indifférent et résigné devant les événements, s'il est de nature faible et

1) 2e *Ess a*, 2e éd.t., t. II, p. 56.
2) *Ibid.*, p. 59.

molle ; si au contraire la nature l'a pourvu d'un tempérament ardent et fougueux, il trouvera dans la nécessité qui le conduit une excuse fort aisée à ses passions.

Ces difficultés que l'on oppose à la théorie déterministe nous feront-elles adhérer à la thèse de la liberté ? Non, elles reposent toutes sur le jugement spontané et universel qui nous fait affirmer l'existence du libre arbitre. Notre conscience nous atteste la liberté du vouloir. Mais tout phénomène de conscience, indistinctement, nous autorise-t-il à poser la réalité de son objet ? D'autre part, qui nous garantit que la liberté n'est pas une illusion inévitable et que nous ne sommes pas nécessités à nous croire libres ? « La nécessité serait alors semblable à l'escamoteur qui, de toutes les cartes du jeu qu'il nous présente ouvert, sait nous faire prendre *librement* celle qu'il nous a prédestinée » [1]).

Ainsi, l'argument de conscience, dont les partisans de la liberté font état, est sans valeur. Au surplus, la notion même qu'ils se font du libre arbitre est erronée. Ils admettent l'existence de la

1) 2e *Essai*, 2e édit., t. II, p. 62.

liberté d'indifférence. Et celle-ci supposerait que, préalablement à l'acte libre, notre intelligence jugerait de la bonté ou de la malice de celui-ci. Notre esprit, en énonçant ce jugement, serait entièrement déterminé par la connaissance de la réalité. La volonté y demeurerait complètement étrangère. Mais, immédiatement après, elle interviendrait, se prononçant avec une autonomie souveraine, dans un sens ou dans l'autre.

Cette description de l'acte libre est le produit de l'imagination. Elle suppose que l'homme, en présence de divers partis dont un seul lui paraît préférable, aurait encore la faculté de faire un autre choix. Mais l'homme ne possède point cette indifférence absolue qu'on lui suppose. Être raisonnable, il se décide toujours, comme l'a vu Socrate, pour son bien.

D'un autre côté, si la volonté se détermine, ainsi qu'on le suppose, au hasard, sans aucune intervention de la raison dans l'acte d'option volontaire, il n'existe plus ni mérite ni démérite.

Les lois pénales ne se justifient plus dans l'hypothèse de la liberté ainsi conçue. Elles punissent le coupable précisément parce qu'il a méprisé, pour obéir à des suggestions contraires,

certains motifs jugés bons par le législateur. Mais la théorie de la liberté d'indifférence exclut toute influence rationnelle sur la détermination volitive.

Et même cette doctrine ne laisse plus subsister aucune vérité. Toute affirmation réfléchie est, comme nous le verrons plus loin, le résultat d'une décision de la volonté, mais comme on conçoit celle-ci totalement indifférente, étrangère et sourde aux délibérations de la raison, nos jugements ne seront plus éclairés : ils répugnent à toute notion de vrai ou de faux.

Telles sont les objections que les tenants de chaque théorie s'opposent mutuellement. De quel côté Renouvier se rangera-t-il ? Pour lui, les difficultés des deux partis sont également sérieuses. Elles font voir les vices des deux systèmes. Les indifférentistes et les déterministes tombent dans une erreur commune : ils séparent la volonté de l'intelligence. Ils substantialisent ces puissances en des entités absolues. Et ils considèrent ainsi la volonté comme indifférente dans son essence. Dans la première opinion, elle agira indépendamment des motifs rationnels. Dans la seconde, elle subira l'action de ces motifs, où elle n'a aucune part : elle sera semblable à une balance

dont les plateaux s'inclinent passivement sous le poids d'un corps étranger. « Ainsi les deux doctrines s'accordent dans le fond à donner la volonté comme indifférente de sa nature. Seulement, l'indifférence est active ici et là passive » [1].

Comment donc faut-il concevoir la volonté ? Conformément au phénoménisme néo-critique. Il faut rejeter tout substantialisme et concevoir la fonction volitive, unie indissolublement à la fonction intellectuelle dans le tout que constitue la fonction humaine. Par cette union des deux puissances représentatives, on concilie les deux théories adverses, écartant la part de faux, et gardant la part de vrai que chacune d'elles renferme. Si la volonté libre intervient déjà dans le motif, si elle y est unie, il est faux d'affirmer qu'elle est irrationnelle et indifférente à tout motif. Mais, par contre, elle n'est pas purement passive puisque son action se fait sentir dans les suggestions mêmes du motif qui l'entraîne. Elle agit dans ce motif, et lorsque celui-ci la détermine, on peut dire qu'elle se détermine elle-même.

1) 2e *Essai*, 2e édit., t. II, p. 71.

La volonté libre est donc à la fois active et passive.

« La liberté que nous pouvons admettre est ce caractère de l'acte humain, réfléchi et volontaire, dans lequel la conscience pose étroitement unis le motif et le moteur identifiés avec elle, en s'affirmant que d'autres actes exclusifs du premier étaient possibles au même instant » [1].

Mais si la volonte est libre, comment peut-elle se déterminer toujours pour le parti le meilleur ? Encore une fois, la solution de cette difficulté se trouve dans la doctrine phénoméniste qui nous fait unir indissolublement les deux puissances représentatives, l'intelligence et la volonté.

L'action volitive se produisant dans tout motif d'ordre intellectuel, il se peut que nous envisagions comme un bien ce qui ne l'est pas en réalité. Nous nous déterminerons alors pour le parti subjectivement le meilleur. C'est là un cas de ce que l'on nomme dans le vocabulaire néo-critique le « vertige mental ». Néanmoins, en optant pour cet acte qui n'a de la bonté que l'apparence, nous

1) 2e *Essai*, 2e édit., t. II, p. 73.

demeurons responsables. Car nous avons conscience, au cours de la délibération, de pouvoir suspendre notre jugement, combattre le «vertige», évoquer de nouvelles raisons qui nous permettraient de juger sainement.

Nous avons donc donné de la liberté la définition la plus exacte possible. Mais nous nous sommes bornés à décrire l'apparence ou le phénomène : il est au-dessus des forces de l'entendement de déterminer ce que peut être le libre arbitre dans l'ordre réel.

Que si nous envisageons la liberté, non plus dans la conscience, mais dans son rapport avec l'ordre général des phénomènes, un nouveau problème surgit : La liberté est-elle soumise aux lois catégoriques de la représentation, en particulier les actes libres n'échappent-ils pas à l'empire de la causalité ? Certes, ils ne sont point soumis à la causalité en tant qu'elle serait une loi de consécution mécanique. Ce ne sont pourtant pas des effets sans cause, « leur cause est l'homme dans l'ensemble et la plénitude de ses fonctions. Ils ne sont point isolés, mais toujours

ils se rattachent aux données antérieures des passions et de la connaissance » [1]).

Voici donc que nous avons pesé les objections diverses que l'on peut faire aux deux théories opposées du déterminisme et de la liberté. Nous avons aussi tenté de définir le phénomène du libre arbitre. Quelle sera, en dernière analyse, notre conclusion ?

C'est qu'il n'existe aucun argument soit d'expérience soit de raison, qui établisse péremptoirement l'une des deux thèses. Cependant la théorie de la liberté ne se heurte point aux difficultés inhérentes à la doctrine déterministe ; elle peut même invoquer en sa faveur certaines raisons d'une réelle valeur. « Des deux thèses, au point de vue analytique, c'est la thèse de la liberté qui est probable » [2]). La seule objection que l'on peut y faire est celle d'un premier commencement sans antécédent. Mais cette difficulté se retrouve bien plus puissante dans la doctrine de la création à laquelle la loi du fini nous contraint d'adhérer. Aussi bien la série des phénomènes doit s'arrêter à un premier terme au delà duquel il n'est plus

1) 2e *Essai*, 2e édit., t. II, pp. 86-87.
2) *Ibid.*, p. 90.

possible de remonter, La thèse de la liberté nous place aussi devant un commencement. Mais le néant ne le précède pas ; il faut lui supposer des antécédents. Nous rencontrons ici uniquement « l'irréductibilité d'un fait au delà duquel on ne saurait aller » [1]).

La théorie déterministe, de son côté, qui appliquant aux phénomènes le principe de causalité n'admet point de cause qui ne soit, à son tour, effet, se heurte aux absurdités de l'infini.

Telles sont, après les difficultés apparentes, les difficultés réelles des deux thèses contraires, entre lesquelles notre esprit se trouve hésitant. Il est hors de conteste que la difficulté à laquelle se heurte le déterminisme est la plus sérieuse. Ici nous rencontrons une absurdité, là au contraire on ne peut objecter qu'une simple absence d'explication.

Mais en faveur de quelle thèse se prononce la probabilité — puisqu'il n'est pas possible de désirer mieux en cette matière où les preuves d'expérience et rationnelles font défaut ?

La liberté a pour elle l'apparence et l'ap-

1) 2e *Essai*, 2e édit., t. II, p. 89.

parence nécessaire, - c'est-à-dire inévitablement jointe à certains actes de l'homme - [1].

D'autres preuves se tirent encore des faits de hasard dont la réalité est indiscutable et qui répugnent à l'existence du déterminisme universel, enfin des notions morales qui impliquent le libre arbitre.

Mais ce ne sont là que des arguments probables : ils n'obligent point à l'affirmation de la liberté. La question demeure toujours pendante.

Si même nous tentions de nous décider, un problème nouveau se poserait, non moins grave et intimement connexe à la question du libre arbitre. Si nous jugeons en faveur de la liberté, ce jugement lui-même sera libre. Il sera le fruit non seulement de l'entendement, mais aussi du cœur et de la volonté. Car nos fonctions représentatives sont indissolublement unies. Particulièrement, dans l'occurrence, une action passionnelle et volitive déterminerait notre énonciation, puisqu'il s'agit de se prononcer touchant un objet qui est pour l'intelligence une pure probabilité.

1) 2e *Essai*, 2e édit., t. II, p. 90.

Mais si notre jugement afffirmant la liberté est libre, que devient sa certitude ? Et qu'est-ce en général que la certitude ? Qu'est-ce que la vérité ? Si, d'autre part, nous adhérons au déterminisme, la vérité est non moins nécessaire que l'erreur. Comment les distinguer l'une de l'autre ? Elles sont l'effet d'une nécessité identique. « Le problème de la liberté se pose donc jusque dans le fait de la solution qu'on y donne, et on voit à quel point la liberté et la vérité sont liées » [1]).

1) 2e *Essai*, 2e édit., t. II, p. 93.

CHAPITRE V.

La théorie de la certitude [1].

Nous possédons les données d'ordre logique et psychologique auxquelles Renouvier recourt afin de résoudre le problème de la certitude. Cependant avant d'aborder celui-ci, il faut se demander : Qu'est-ce que la vérité ? Qu'est-ce que l'erreur ?

Le problème épistémologique recherche les conditions subjectives de la certitude légitime. S'ils existent et s'ils sont déterminables, quels sont les caractères appartenant aux actes du sujet connaisseur qui nous permettront de dire qu'il est légitimement certain ? Mais s'il possède une certitude fondée, c'est qu'il est dans le vrai. Qu'est-ce donc que la vérité ?

1) La théorie néo-critique de la certitude se trouve principalement exposée dans le *Deuxième Essai* de critique générale et aussi dans huit articles de la *Critique philosophique*, année 1878, tomes I et II.

Dans un phénoménisme aussi entier que la doctrine néo-critique, quelle réalité peut encore porter ce nom ? Que devient la vérité ? l'erreur ? La vérité ou l'erreur supposent une relation de conformité ou de non-conformité. Mais les termes de la relation ne seront plus, comme dans la métaphysique de l'Inconditionné, une chose-en-soi et sa représentation. Ce seront deux phénomènes.

La distinction entre l'erreur et la vérité ne peut point s'appliquer au phénomène déterminé actuellement présenté à la conscience. Celui-ci n'implique pas de relation de conformité ou de non-conformité avec un autre phénomène. Il est, en outre, impossible de nier la réalité du phénomène actuellement et immédiatement donné. Les Pyrrhoniens eux-mêmes n'y sont point parvenus. « Là, point de doute possible ; toute incertitude serait contradictoire, car il faudrait penser que peut-être on ne pense pas ce qu'on pense, ce qui est précisément le penser »[1]).

Mais dès qu'on dépasse le phénomène actuel et immédiat, le doute devient possible. Il peut se produire « lorsque commence l'application du

1) 2e *Essai*, 2e édit., t. II, pp. 154-155.

jugement aux réalités de l'imagination et de la mémoire, aux lois universelles de la raison et aux êtres de l'univers [1]. C'est là que naît la distinction entre la vérité et l'erreur.

En effet, le phénomène, tel que l'imagination ou la mémoire nous le restituent et tel que nous l'affirmons, peut être ou ne pas être tel que notre connaissance l'a présumé jadis et tel qu'il constituait alors, pour nous, le réel. De même nos affirmations relatives aux lois de la raison et aux êtres de l'univers, peuvent s'accorder ou ne point s'accorder avec ces lois et ces êtres reconnus réels. Nous appelons réels les phénomènes, les rapports et les êtres, donnés à notre connaissance, lorsqu'ils sont tels qu'ils puissent être perçus ou conçus les *mêmes* pour toute conscience capable de les atteindre.

Qu'il s'agisse donc de faits passés, de lois de la raison ou de relations constitutives des êtres de l'univers, dans tous ces cas un rapport s'établit, ici entre un phénomène perçu jadis comme constituant la réalité et ce phénomène affirmé aujourd'hui, là entre une loi ou une relation considérées

1) 2e *Essai*, 2e édit., t. II, p. 15.

comme réelles et cette même loi et cette même relation énoncées par un sujet connaisseur.

Ce sera un rapport de vérité ou d'erreur.

La définition de la vérité, non seulement nous fait connaître l'objet de la connaissance certaine, mais aussi indique les limites dans lesquelles se pose le problème critériologique. Il ne peut être question de vérité et d'erreur ni, partant, de certitude, lorsqu'il s'agit de la chose-en-soi ou du phénomène immédiat. Nous ne posons le problème qu'à propos de la connaissance des phénomènes passés et médiats.

Notre méthode sera la suivante. Nous verrons d'abord ce qu'est *en fait* la certitude, et ensuite ce qu'elle est *en droit*. Nous commencerons par rechercher la nature de l'état subjectif caractéristique de la certitude. Puis, voulant résoudre le problème proprement dit, nous nous demanderons dans quelle mesure nous pouvons nous fier à cet état, dans quelle mesure il nous fait connaître le vrai.

Renouvier, en étudiant la nature de la certitude, suit une voie indirecte. Il part d'une analyse psychologique de l'état d'incertitude. « Le contraire de la certitude, quant à la conscience,

est l'incertitude. On est incertain quand on doute. On ne doute point dans l'un de ces trois cas : quand on *voit*, quand on *sait*, quand on *croit* »[1]).

La certitude, quelle qu'en soit la cause, exige que l'impossibilité nous apparaisse de soutenir la proposition contraire. Elle présente alors ce caractère d'assurance et de stabilité, qui lui est propre. Cependant des trois espèces possibles de certitude que nous venons d'énumérer, la moins ferme est celle que détermine la croyance, car « on l'applique à des cas pour lesquels une autre personne ou la même, en d'autres temps, sous d'autres impressions, avec d'autres connaissances, assoit des jugements différents »[2]).

Or, en y regardant bien, la certitude dans les deux autres cas, lorsque l'on prétend *savoir* et *voir*, n'est pas mieux assurée. En affirmant une proposition possédant ce genre de certitude, nous croyons impossible une affirmation contraire. Et pourtant il n'est point de proposition qui n'ait été contredite. En philosophie, particulièrement, le pour et le contre se soutiennent depuis des siècles avec un succès égal. « D'après cela il semblerait

1) 2e *Essai*, 2e édit., t. II, p. 130.
2) *Ibid.*

que de nos trois termes, celui de croyance est le plus général et enveloppe les deux autres. Nous devrions dire que *l'on croit voir*, que *l'on croit savoir* et toujours que *l'on croit* »[1]).

Notre analyse aboutit à ce résultat que toute certitude est une croyance. Mais cette solution n'est-elle pas la négation de la certitude? Il est de l'essence de celle-ci que la proposition contraire soit, à nos yeux, impossible à soutenir.

Reprenons notre analyse de l'état d'incertitude. Quelles en sont les causes? Pourquoi doutons-nous?

Parce que notre connaissance, sensible ou intellectuelle, nous renseigne insuffisamment sur son objet. « Au point de vue de la sensibilité, au point de vue de l'entendement et de la raison, l'homme est incertain parce qu'*il ne sait pas* »[2]).

Je demeure aussi dans le doute relativement à des objets que je suis capable de connaître, mais pour lesquels je ne ressens aucun attrait. Dans ce cas, le sujet « est incertain parce qu'il est sans passion, il ne se passionne pas »[3]).

1) 2e *Essai*, 2e édit., t. II, p. 131.
2) *Ibid.*, p. 134.
3) *Ibid.*, p. 135.

Enfin il est un troisième cas où le doute relève de la volonté. Il se fait que des passions contraires déchirent notre âme, nous ne parvenons pas à conclure : la faiblesse de la volonté devant les agitations du cœur nous empêche d'arriver à la certitude. Il est même des hommes qui, sans que la passion s'en mêle, ne peuvent jamais s'arrêter à un parti : ils sont d'une nature trop faible et trop molle pour sortir de leur perpétuelle hésitation. Le sujet, dans ces deux cas, « est incertain, parce qu'il ne veut pas »[1]).

Le doute a donc sa cause dans une défectuosité de l'action des trois puissances représentatives : l'entendement, le cœur et la volonté. Il s'ensuit, inversement, que l'état contraire, la certitude, est engendré par l'action de toutes trois. « Nous ne pouvons rien affirmer en effet systématiquement, ni sans une représentation quelconque d'un groupe de rapports comme vraie, ni sans un attrait de quelque nature qui nous porte à nous engager ainsi dans la vérité aperçue, ni sans une détermination de la volonté qui se fixe, alors qu'il serait possible, ce semble, de suspendre le juge-

1) 2e *Essai*, 2e édit., t. II, p. 135.

ment, soit pour chercher de nouveaux motifs et de nouvelles raisons, soit même en s'abandonnant simplement aux impulsions qui se présentent »[1]).

Ainsi, la double analyse psychologique à laquelle nous nous sommes livrés nous amène à une conclusion identique : La certitude est une croyance, elle est le produit des trois fonctions représentatives, l'intelligence, la passion et la volonté.

Cette thèse, Renouvier s'efforce encore de la fonder sur divers arguments. Elle est, dit-il, le corollaire de son phénoménisme. Aussi bien, ce dernier lui faisait affirmer, comme nous l'avons vu, l'indissolubilité des puissances représentatives. L'homme est tout entier « dans chacun de ses états et de ses actes réfléchis »[2]). Il en découle que la constitution de la certitude relève non seulement de l'intellect, mais aussi du cœur et de la volonté.

De plus, une étude détaillée de ces deux dernières puissances nous fera encore mieux saisir leur contribution importante à l'élaboration de nos certitudes.

1) 2e *Essai*, 2e édit., t. II, p. 136.
2) *Ibid.*

Quelle part revient spécialement à la volonté dans tout acte de jugement ?

Nous devons, en étudiant ce problème, nous placer à un double point de vue. Nous devons nous attacher à relever l'action de la volonté, en la supposant libre et en la supposant déterminée. Car nous n'avons pas encore résolu la question du libre arbitre : des deux hypothèses de la liberté et du déterminisme, aucune ne s'impose à notre assentiment.

Si le déterminisme est vrai, et que la volonté intervienne dans toutes nos certitudes, alors l'erreur est aussi nécessaire que la vérité. Il est impossible de faire changer d'opinion l'homme qui se trompe : il est obligé d'errer.

Dans l'hypothèse de la liberté, si la volonté intervient toujours pour nous rendre certains, il se fera que tout assentiment sera libre. Le doute pourra se produire indéfiniment, et il ne disparaîtra, pour céder la place à la certitude, que grâce à l'action de la volonté coupant court à l'hésitation de l'intelligence.

Or, en réalité, il en est ainsi. Étudions tous nos actes cognitifs : il est loisible de les frapper tous de suspicion. En conséquence, la volonté

interviendra en eux à un double titre. D'abord, aussi longtemps que le doute se prolonge. Car, pendant ce temps, notre raison réfléchit. Or la puissance qui commande la réflexion, obligeant l'intelligence à ce retour sur elle-même et sur son objet, n'est autre que la volonté.

Mais, elle intervient aussi pour mettre fin au doute, qui sans son action ne cesserait point. « Il est clair que, spéculativement, une affirmation peut toujours être suspendue par la pensée d'une erreur possible. Dès lors, la certitude ne se formera plus dans une conscience que la volonté n'en ait exclu cette pensée une fois conçue, cette pensée de la possibilité d'une erreur » [1].

Faisons l'étude de nos divers actes cognitifs et voyons si tous donnent prise au doute, et, par suite, à cette double intervention de la volonté que nous venons de décrire.

Les faits de perception et de mémoire, d'eux-mêmes, ne nous procurent pas la certitude.

Est-il certain que nos perceptions immédiates nous renseignent fidèlement sur la réalité externe? Pouvons-nous même assurer que nous atteignons

1) 2e *Essai*, 2e édit., t. II, p. 141.

celle-ci ? Qu'est-ce qui distingue la perception des hallucinations et des songes ? Possédons-nous un signe distinctif, inhérent à l'impression même et indépendant du sujet connaisseur ? Non. A défaut de ce critère externe, il nous faut recourir à un critère interne. — Or on ne le trouvera pas simple, immédiat, instantanément manifeste. La distinction voulue dépend d'un exercice régulier de la réflexion, et par conséquent de la volonté — [1].

Il en est de même pour les renseignements de la mémoire. Qu'est-ce qui nous assure que nos souvenirs sont fidèles ? Nous croyons qu'ils ne nous trompent pas. Mais quelle preuve en avons-nous, puisque l'objet précédemment perçu et qu'ils nous représentent n'est plus à la portée de notre connaissance ? Encore un coup, la volonté intervient, à leur sujet, pour chasser le doute qu'ils engendrent en nous.

Voyons les actes de jugement et de raisonnement. Ces deux fonctions impliquent l'une et l'autre l'identification et la distinction de plusieurs actes représentatifs. A une ou plusieurs représentations qui viennent de se produire et qui, par suite,

1) 2e *Essai*, 2e édit., t. II, p. 142.

sont passées, nous unissons une représentation présente. La mémoire intervient donc même dans ces opérations intellectuelles, et partant, le doute et la volonté.

Mais étudions les différentes espèces de jugements et de raisonnements.

Ils sont analytiques ou synthétiques.

Pour les jugements et les raisonnements analytiques, malgré leur évidence, ils « ne laissent pas de courir quelque danger de sophisme et principalement d'équivoque, en sorte que, pour s'établir solidement, ils appellent la réflexion et tout ce que la réflexion entraîne » [1]).

Les jugements et les raisonnements synthétiques sont *a priori* ou *a posteriori*. Les uns sont des « formes de la conscience même » [2]), les autres des données de l'expérience.

Les synthèses *a posteriori*, ou bien se bornent à constater ce que l'observation nous révèle, ou bien la dépassent. Dans le premier cas, la certitude, comme nous l'avons vu plus haut, est le fruit d'une action volitive. Dans le second cas, il est évident que nous sommes en présence d'anti-

1) 2e *Essai*, 2e édit., t. II, p. 143.
2) *Ibid*, p. 144.

cipations dont le fondement ne nous apparaît point.

Pour les jugements synthétiques *a priori*, c'est-à-dire les catégories de l'entendement, ils ne s'imposent pas immédiatement et irrésistiblement. Il s'ensuit, encore une fois, que la volonté y intervient à un double titre, et pour commander la réflexion, et pour y mettre fin. On peut, il est vrai, nier le fait sur lequel nous nous basons, et soutenir que certains jugements entraînent l'adhésion spontanée de l'intelligence, à raison de leur évidence. Le doute n'y trouverait point de place et la volonté n'y pourrait intervenir.

Mais le critère de l'évidence que l'on invoque ici contre nous, est dépourvu de valeur. Il suffit de le soumettre à l'examen pour voir son insuffisance.

Si le critère est d'évidence médiate, c'est-à-dire s'il tire sa propre évidence, non de lui-même, mais d'un critère ultérieur, on se trouve condamné soit au progrès à l'infini, soit à tourner dans un cercle.

S'il s'agit d'un critère d'évidence immédiate, son impuissance à nous conduire au vrai est non moins complète. Admettons que l'évidence appar-

tienne à certains actes de nos fonctions cognitives. Mais lorsque nous rechercherons la valeur objective de ces puissances elles-mêmes, nous constaterons qu'elle n'est nullement évidente. De même, certains faits sont évidents à l'observation ; non l'induction qui, s'élevant de ces faits particuliers à une loi universelle, dépasse les cadres restreints de l'expérience. De même encore, l'évidence est une propriété des opérations intellectuelles qui nous font distribuer dans des classes diverses les êtres individuels. Mais il n'en est pas ainsi des caractères intrinsèques aux êtres, sur lesquels se fonde notre classification. Qu'est-ce, en effet, qui nous permet de dire que les autres hommes possèdent les mêmes puissances que nous ? Nous les leur attribuons en vertu d'une induction. Mais le fondement de cette induction n'est, certes, pas l'évidence. De même, enfin, la sensation des phénomènes s'impose à nous avec évidence, mais si nous voulons franchir ce domaine des apparences, cette propriété fait défaut à nos représentations.

Bref, le critère de l'évidence n'est pas universel. Il n'est applicable, à la rigueur, qu'à certaines catégories d'actes cognitifs. De plus, il s'applique souvent à certaines opérations de notre faculté

de connaître, mais non aux principes qui sont le fondement de ces actes.

Mais, en réalité, et en y regardant de près, le critère que l'on nous oppose n'est même pas susceptible de cette application restreinte que nous lui avons concédée jusqu'à présent. L'évidence n'est qu'une illusion. Beaucoup de philosophes n'ont point aperçu l'existence de cette incompréhensible communication avec le vrai externe. Ce que l'on appelle évidence est plutôt un instinct aveugle, une impulsion non motivée, fruit de l'habitude et de la coutume, de l'autorité, de la passion personnelle, de la passion d'autrui. En faisant, donc, de l'évidence une propriété de la connaissance rationnelle, on défigure le procédé cognitif. Aussi bien, l'évidence, nous venons de le voir, n'est qu'un instinct. Le propre de tout instinct est d'être impulsif, irréfléchi. La raison au contraire est caractérisée par la recherche, la réflexion. Il s'ensuit que l'évidence ne peut être une propriété rationnelle.

L'adhésion au critère de l'évidence contraint, si l'on est logique, à nier le libre arbitre. Si l'évidence, force nécessitante, déterminait nos assentiments, nous ne posséderions plus la liberté.

Car, il ne faut pas l'oublier, notre phénoménisme nous a fait supprimer les entités inconcevables : la substance et ses facultés. Tout acte humain de connaissance implique l'intervention des puissances représentatives, indissolublement unies. Si, par conséquent, l'on considère l'intelligence comme nécessitée par l'évidence, il faut logiquement professer que la volonté subit la loi du même déterminisme.

Enfin, le critère que nous combattons contredit au Principe de relativité. Car les vérités que la métaphysique de l'Inconditionné considère comme objectivement évidentes, sont envisagées, par le fait même, comme des entités absolues s'imposant à l'intelligence. C'est là les soustraire aux relations qui sont les lois mêmes de l'esprit.

Le critère de l'évidence soit médiate, soit immédiate, n'est donc pas admissible. En fait, il n'est qu'une métaphore, un symbole emprunté au sens visuel et destiné à représenter la force nécessitante de l'instinct dans l'affirmation. Telle est la seule réalité correspondant à la notion d'évidence. Nous subissons dans l'assentiment intellectuel une impulsion déterminante. Seulement elle relève non de l'entendement, mais de la passion.

Le cœur intervient dans la formation de la certitude, parallèlement à l'intelligence et à la volonté. Son action consiste à porter à l'affirmation, alors que la connaissance purement intellectuelle nous laisserait dans l'incertitude touchant la réalité de son objet. Toute passion tend vers un but et porte à l'action. Or, parmi les passions, nous avons relevé l'amour du vrai. Notre cœur y tend et nous pousse à l'affirmation, qui est un acte. Et ce que les philosophes de l'Absolu appellent évidence n'est précisément que cette passion de la vérité.

Par les impulsions de cet instinct s'explique ce qu'on appelle la nécessité de certains jugements. Le déterminisme du cœur « n'est point tellement rigoureux toutefois qu'un doute extrême, et spéculatif et en quelque sorte hypothétique lui-même ne nous trouve accessibles. La réflexion n'est point anéantie par la force de l'instinct » [1].

Mais il est faux de croire que la volonté intervienne toujours. La plupart des hommes obéissent, dans leurs certitudes, aux mouvements du cœur plutôt qu'ils ne se les constituent par les décisions

1) 2e *Essai*, 2e édit., t. II, p. 150.

de la volonté. « Mais il suffit qu'elle existe toujours en puissance et se représente au moins comme telle sitôt que la réflexion apparaît, pour qu'on ne puisse éviter d'en tenir compte dans l'analyse de l'homme complet et des éléments inhérents à la certitude » [1].

« En résumé : nous distinguons dans la constitution de la certitude, outre l'apparence intellectuelle, deux forces dont nous ne séparons pas cette apparence, la force qui nous pousse à affirmer et celle qui se fait sciemment affirmative : la passion et la volonté » [2].

Toutefois, ces trois facteurs interviennent uniquement lorsqu'il s'agit pour nous de dépasser le phénomène immédiat et actuel. Au sujet de ce dernier, le doute est impossible et, par conséquent, le cœur et la volonté n'ont aucun rôle à jouer dans sa constatation d'ordre purement intellectuel.

*
* *

Nous avons vu, d'après le néo-criticisme, ce qu'est, *en fait*, la certitude : une croyance, pro-

1) 2e *Essai*, 2e édit., t. II, pp. 150-151.
2) *Ibid.*, p. 151.

duite par les connaissances de l'entendement, les impulsions du cœur, l'action réflexive et les décisions de la volonté. Mais, qu'est-elle *en droit ?*

Si l'intelligence, laissée à ses propres forces, est impuissante à parvenir jusqu'au phénomène médiat et absent, que convient-il de faire ? Douterons-nous comme le sceptique, n'osant comme lui franchir la passerelle branlante qui joint l'immédiat au médiat ?

Mais « il faut penser, agir et pour cela affirmer implicitement les vérités qui dépassent l'immédiation » [1]. Nous sommes déterminés, non seulement par la nécessité externe, mais aussi par les exigences du cœur et les décisions de la volonté, à juger au delà de ce que l'entendement nous autorise. C'est là une loi naturelle. Quoi de mieux que d'y obéir ? Nous serons ainsi dans le vrai de la nature humaine.

D'ailleurs, le sceptique subit lui aussi cette détermination, et quoi qu'il en ait, pyrrhonien en théorie, il lui faut être pratiquement dogmatiste.

Le meilleur parti consiste à éviter cette contradiction que la conduite du sceptique inflige à sa

1) 2e *Essai*, 2e édit., t. II, p. 230.

philosophie et de faire céder les doctrines à la réalité. Obéissons à la passion et à la volonté non moins qu'à l'entendement.

Les diverses thèses que cette détermination nous fera poser sont des croyances, Renouvier dira des *croyances rationnelles*.

La première affirmation médiate à laquelle nous passerons, sous l'influence de cette détermination, consistera à reconnaître la réalité de cette détermination même : ce sera une affirmation de forme.

Quel sera ensuite l'objet matériel de nos affirmations pratiques ? Celles-ci sont le résultat de l'entraînement naturel que nul, même le sceptique, ne peut éviter. Pour les énumérer, il suffira en conséquence, de trouver « les grandes concessions que le pyrrhonien est obligé de faire à *l'usage* comme il dit, ou à la nécessité morale de juger pour agir » [1]).

Ces thèses sont :

I. *Dans l'ordre représentatif*, la réalité de la conscience persistant identique dans le temps et constituée des catégories de l'esprit ou lois synthétiques des phénomènes.

1) 2e *Essai*, 2e édit., t. II, p. 235.

II. *Dans l'ordre représenté*, l'existence « hors de nous et en nous » d' « êtres pour soi », qui cependant « forment des apparences pour nous et dans notre représentation objective ».

En adhérant par la croyance à cette thèse, nous affirmons que le monde existe réellement en dehors de nous et tel que certaines de nos perceptions nous le font connaître.

III. Nous croyons que ces êtres externes et pour soi sont des consciences individuelles, les unes identiques à la nôtre, les autres plus ou moins semblables.

IV. Nous soutenons enfin que ce monde externe est régi par des lois qui lui sont propres et qui néanmoins sont identiques à la représentation catégorique que nous en avons.

Telles sont les affirmations premières que la croyance rationnelle nous fait poser. Nous énonçons ces thèses presque nécessairement. Aussi sont-elles l'objet de l'adhésion universelle. Elles appartiennent à ce que Renouvier appelle le « premier ordre de la certitude » [1]. Au delà s'étendra un second domaine de croyances. Dans celui-ci, de

1) 2e *Essai*, 2e édit., t. II, p. 235.

nombreuses divergences naîtront sur-le-champ ; ce sera un indice que la volonté joue dans leur formation un rôle bien plus considérable.

Les thèses de la réalité appartenant au premier ordre ne doivent pas être trop approfondies. Les soumettre à la réflexion serait ouvrir la porte aux divergences des systèmes : nous les ferions passer du premier au second ordre de la certitude.

Sous quels traits nous représenterons-nous ce monde des êtres pour soi, dont la croyance nous fait admettre la réalité ?

Nous nous les représenterons comme des êtres donnés, indépendamment de notre conscience. Ils peuvent apparaître les mêmes, à tout autre connaisseur, placé dans des circonstances identiques. De plus, ils seront étendus extérieurement dans l'espace, soumis à la loi du temps et aux rapports du mouvement. Bref, nous admettrons qu'ils possèdent, suivant une distinction cartésienne, les qualités premières, mais non les qualités secondes. Personne ne considère plus ces dernières comme des choses pour soi. Cependant l'étendue, le temps et le mouvement que nous attribuons aux êtres externes ne diffèrent en rien de ces

mêmes propriétés telles que nous les connaissons. Les lois des choses et les lois catégoriques, le représenté et le représentatif sont identiques. Aussi bien, si nous cessions de nous représenter les attributs du monde externe par analogie avec notre propre nature, et que nous fassions de l'être pour soi un être en soi, nous retomberions dans « l'idolologie », dans « l'idolomorphisme », et dans toute cette religion fétichiste, chère aux métaphysiciens et que nous avons si énergiquement décriée.

Nous reconnaissons l'existence du monde externe, en vertu d'une loi universelle à tout sujet connaisseur et non point propre au seul esprit humain. Il est nécessaire pour prendre conscience de soi, d'y opposer le non-soi. Cependant si nous reconnaissons au monde externe, plus qu'un être purement mental, mais un être réel, c'est, sous l'action de la croyance.

Les êtres pour soi nous apparaissent possédant une existence réelle et indépendante de notre connaissance, objectivement étendus dans l'espace, s'écoulant dans le temps, modifiés par le mouvement.

Ces caractères que nous reconnaissons aux êtres

externes appartiennent à l'ordre représenté. Nous leur attribuons aussi des propriétés de l'ordre représentatif.

Nous les concevons à l'image de notre activité propre. Aussi bien, telle est la loi du Personnalisme. L'esprit humain « est impuissant à imaginer quelque nature que ce soit sur un autre patron que sa propre essence représentative et représentée » [1]. Les êtres pour soi seront, en vertu d'une croyance naturelle, non pas uniquement des « objets perçus », mais aussi des « sujets », nous nous les figurerons « comme essentiellement constitués par des *représentations pour soi*, à des degrés quelconques, sous des modes analogues aux seuls modes que nous puissions concevoir » [2]. La nature sera « le théâtre vivant d'une *psychologie* en acte, ou vie de l'esprit » [3].

Si c'est un acte de foi qui nous conduit à ce panvitalisme ou à ce monadisme, on peut néanmoins y voir, dans une certaine mesure, un corollaire du phénoménisme néo-critique. « Il n'y a

1) 2e *Essai*, 2e édit., t. II, p. 304.
2) *Ibid.*
3) *Le Personnalisme*, p. 167.

point, écrit Renouvier, d'objet perçu sans un sujet percevant ; or les objets existent indépendamment des sujets percevants qui sont nous-mêmes ; ils ont donc des sujets percevants autres que nous — eux-mêmes, par exemple » [1]). La croyance nous fait objectiver nos représentations. D'autre part, la théorie de la connaissance nous affirmant que la représentation est constituée du rapport entre le représentatif et le représenté, le sujet et l'objet, nous en inférons que tout objet connu est en même temps sujet connaisseur.

Cependant, nous pouvons corriger, par l'expérience et par les sciences qui se constituent progressivement, les suggestions de cet instinct naturel qui nous fait personnifier les êtres externes. Nous étions tentés de nous les représenter doués d'une puissance de représentation aussi développée que la nôtre. La connaissance sensible et expérimentale corrigera cette hypothèse trop simpliste en nous faisant établir des degrés de perfection dans la puissance cognitive et dans la nature des êtres.

Aux monades ainsi envisagées comme des

1) 2e *Essai*, 2e édit., t. II, p. 309.

objets pour soi et des sujets de représentations, nous attribuons les catégories constitutives de notre conscience : c'est encore une application du principe personnaliste. Les êtres pour soi seront composés de relations et unis entre eux et à nous-mêmes par un réseau de relations. Si l'on veut déterminer leurs rapports externes d'activité, on concevra les monades comme un ensemble de *forces*. Et, encore une fois, il faudra se représenter cette activité extrinsèque, sur le modèle de notre activité propre. La cosmologie néo-critique est ainsi un dynamisme, proche en de multiples points de la monadologie leibnizienne.

Après les vérités du premier ordre, voici un domaine nouveau qui s'ouvre à nos regards : c'est le « second ordre de la certitude » [1]). « Il sera caractérisé par la place plus grande que le doute, les passions et la volonté occupent dans l'établissement humain, soit individuel, soit historique de la vérité » [2]). Aussi bien l'histoire de la philosophie nous révèle les contradictions incessantes qui se sont produites au sujet de ces thèses nouvelles. Dans le premier ordre de la certitude, au

1) 2e *Essai*, 2e édit., t. II, p. 320.
2) *Ibid.*, p. 321.

contraire, le doute était plutôt possible qu'actuel. Mais si la volonté joue, dans ce nouvel ordre, un rôle si important, il convient de tenter au préalable la solution du problème capital qui se pose à son sujet : la volonté est-elle douée du libre arbitre, ou bien obéit-elle au déterminisme ? Nous saurons, de la sorte, si toutes nos certitudes sont libres ou nécessitées. Car la solution que nous donnerons à ce problème ne limitera point ses effets aux vérités du second ordre ; elle aura une répercussion partout où la volonté exerce son action, elle remontera jusqu'au premier ordre de la certitude.

Les analyses antérieures auxquelles nous nous sommes livrés relativement à la liberté nous ont amenés à cette conclusion négative, qu'il n'est point possible d'en avoir une preuve de fait ou une preuve logique. Notre savoir touchant le libre arbitre se borne à des probabilités. La liberté et la nécessité se présentent à l'intelligence comme deux thèses contradictoires invoquant, chacune, en sa faveur, des considérations qui nous tiennent dans l'anxiété. C'est là un « dilemme » au sens que Renouvier donne à ce genre d'opposition antithétique.

Si notre entendement, livré à ses seules forces, ne suffit pas à résoudre le problème, il nous faudra invoquer à son aide le cœur et la volonté. Nous sommes en matière médiate, où la réflexion et, par suite, le doute peuvent toujours se produire.

Nous serons donc obligés de faire un choix après nous être livrés à un examen détaillé des conséquences qui résultent de chacune des deux théories.

Si la nécessité est vraie, nous y trouvons des avantages et des inconvénients.

Tout d'abord, les conséquences heureuses. Dans l'ordre scientifique, il ne reste plus la moindre part d'indéterminé. Tout phénomène est soumis à l'empire de lois rigoureuses et indéfectibles.

Dans l'ordre moral, il n'existe plus de devoir à proprement parler. Il convient, en présence du déterminisme de nos actes et des événements, de nous abandonner, pour le présent, à la résignation et, pour l'avenir, de demeurer dans l'attente calme des conjonctures qui nous attendent. A l'égard des autres hommes, l'indulgence la plus complète est de mise, pour ce qu'on appelle des crimes.

Mais on peut faire à la théorie nécessitaire des objections fort sérieuses. Cette doctrine étant supposée vraie, comment se fait-il que nous soyons naturellement enclins à affirmer la liberté ? Si l'on dit que c'est en vertu d'une illusion, on ne fait que reculer la difficulté : l'ordre des choses se contrarierait si la nécessité nous déterminait à l'affirmation de libre arbitre.

D'autre part, l'existence de celui-ci est postulée par l'ordre moral.

En outre le déterministe ou, comme dit Renouvier, le spinoziste, agit et juge comme s'il était libre lorsqu'il est « appelé à faire œuvre d'homme et non plus seulement de philosophe » [1].

Enfin un homme dont la conduite s'inspirerait uniquement de la doctrine déterministe, se dispenserait de tout effort et de toute action, s'il est d'une nature peu ardente : il laisserait les événements agir en lui et le guider. S'il est d'une nature violente et passionnée, il agira comme un fanatique et, se croyant irresponsable, il se permettra des crimes afin d'atteindre l'objet de ses désirs. Mais si sa tentative échoue, son carac-

1) 2e *Essai*, 2e édit., t. II, p. 324.

tère emporté le poussera aux excès du désespoir.

Supposons, maintenant, que la liberté est vraie, nous découvrons aussi à cette hypothèse des conséquences bonnes et mauvaises. « Tout un ordre de faits échappe à la science et à la prévision de l'homme » [1]).

L'apaisement résigné que nous procurait le déterminisme disparait pour faire place à l'inquiétude provenant de ce fait que l'homme est l'auteur de sa propre destinée. Le passé est, pour lui, plein de remords, le présent plein de doutes et d'hésitations, l'avenir le remplit de craintes.

Enfin, il devient grave de porter un jugement sur la conduite d'autrui. Si les actes de tout homme lui deviennent imputables, il importe de ne pas les juger à la légère.

Mais voici les avantages de la théorie du libre arbitre.

La divergence des doctrines trouve son explication. Avec la théorie déterministe, au contraire, nous ne pouvions comprendre comment une même nécessité pourrait produire des avis opposés.

D'un autre côté, l'opinion commune qui se pro-

1) 2e *Essai*, 2e édit., t. II, p. 327.

nonce en faveur du libre arbitre trouve sa justification dans la réalité, et la responsabilité morale son explication.

Cependant nous pouvons, en adhérant à la théorie de la liberté, prêter le flanc à de nouvelles critiques. L' « exaltation de l'idéal librement réalisable » [1] ne nous rendra-t-elle pas, suivant le caractère dont nous sommes dotés, ou timides ou violents ? Ne serons-nous pas aussi portés, par crainte d'une sévérité excessive à l'égard de nos semblables, à émettre sur leurs actes des appréciations trop indulgentes, ou bien, convaincus de leur responsabilité, ne nous montrerons-nous pas à leur égard sans miséricorde ?

Mais nous retrouvons là plusieurs inconvénients du déterminisme. Les deux théories nous conduisent à des conséquences mauvaises identiques. Que déciderons-nous donc ? N'y a-t-il pas un parti intermédiaire qui puisse nous donner satisfaction? Non ; placés entre deux doctrines contradictoires, il faut opter pour l'affirmative ou pour la négative. Pourquoi alors ne nous confinons-nous pas dans le doute ? Nous ne le pouvons point : nous

1) 2e *Essai*, 2e édit., t. II, p. 329.

sommes dans le domaine pratique. Il importe à l'action de savoir si le principe même de nos décisions et de nos jugements est libre ou déterminé. Nous sommes mis dans l'obligation morale de prendre un parti.

Il suffira de définir, encore une fois, exactement la liberté pour arriver à la solution du problème et des difficultés qui le hérissent. La liberté de l'acte volontaire, ainsi que nous l'avons dit, ne consiste pas dans son indifférence complète. « La liberté n'exige pas l'indétermination totale de certains futurs, même de ceux qui dépendent directement d'elle ; l'arbitraire des décisions de conscience, l'absence d'origine motivée des actes, la négation des relations antérieures, le vide de toutes les lois déterminantes à l'entour d'une classe de faits, tel n'est point le caractère des événements libres » [1]). La liberté n'est pas absolue ni illimitée, elle coexiste fort bien avec une part de détermination que les antécédents font subir à la volonté.

Cette définition de l'exacte nature du libre arbitre nous fait voir comment il ne contredit nul-

1) 2e *Essai*, 2e édit., t. II, p. 332.

lement, comme on le prétendait, à l'ordre cosmique et comment il ne rend point impossible la science. Soit, par exemple, un mouvement musculaire, résultant d'une décision de la volonté libre. Le mouvement musculaire lui-même et les mouvements locaux qu'il produit sont déterminés par des lois. L'acte volontaire implique, d'autre part, de multiples antécédents régis par la nécessité. Il sera précédé, lointainement, par les activités de l'organisme, qui sont soumises aux lois physiques et mécaniques, et immédiatement, par des faits de pensée, d'imagination et de mémoire. Seul, l'acte de volonté qui s'intercale entre ses antécédents et ses conséquents, tous également préordonnés par des lois, sera libre. Cependant on devra reconnaître, si l'on veut être logique, que les conséquents de l'acte libre, bien que partiellement déterminés, se trouvent entachés de liberté.

Et même, le domaine du libre est encore plus restreint. L'*exister* de l'acte libre et des événements qui en découlent ne résulte pas des antécédents. Mais les *modes d'exister* sont préétablis. Ils sont soumis aux lois de l'univers ou, du moins, pour les actes de l'homme, ils ont leur racine « dans le fonds personnel de l'expérience, de l'ima-

gination et de la mémoire » [1]. Les actes libres ne sont pas entièrement nouveaux : ils le sont quant à l'être, non quant à l'essence. D'autre part, les lois cosmiques exercent tout leur empire sur les activités antécédentes ou subséquentes à l'acte libre proprement dit. Il est néanmoins faux de supposer aux lois de l'univers une régularité si inflexible que l'on puisse déduire des états antérieurs du monde ses états futurs. « La prévision n'est que partielle et approximative là où elle est certaine ; ailleurs elle est conjecturale et plus ou moins probable » [2]. Ainsi les lois même établies avec certitude, n'ont qu'un domaine d'application restreint. Elles portent uniquement sur les phénomènes d'ordre général. Les phénomènes particuliers leur échappent. Et même pour les réalités qui sont du ressort des lois considérées comme invariables, la prévision laisse toujours sa part à l'imprévu. « Par exemple, le moindre déplacement volontaire d'un homme sur la surface du globe terrestre modifie, quoique dans des limites singulièrement étroites, mais enfin modifie peut-être et la marche de la planète et celle du soleil et l'ap-

1) 2e *Essai*, 2e édit., t. II, p. 334.
2) *Ibid.*, p. 337.

plication de la loi de gravitation aussi loin que son empire s'étend, d'astre en astre, dans l'immensité » [1]).

Nous avons donc montré que la difficulté n'est pas réelle que l'on faisait à la thèse de la liberté en soutenant qu'elle est contradictoire à l'existence des lois de l'univers et qu'elle rend impossible la science. On fait encore une autre objection à cette théorie. La persuasion qu'on est libre engendrerait, suivant les caractères, le scrupule ou la témérité, voire l'exaltation du crime. Mais ces inconvénients ne sont pas attachés à la thèse de la liberté telle que nous l'avons définie. Ils peuvent être imputés à la doctrine de l'indéterminisme absolu. A coup sûr, ce sont là des corollaires fâcheux et logiques de la théorie nécessitaire. Ainsi, la réponse que nous venons de donner aux objections, en définissant la liberté, nous dispose à l'affirmation de celle-ci. Aussi bien, elle est le seul fondement de l'ordre moral.

Envisageons maintenant les conséquences des deux thèses opposées, relativement à la vérité et à l'erreur.

1) 2e *Essai*, 2e édit., t. II, p. 338.

Avec la nécessité, l'erreur est inévitable, puisque l'universel déterminisme la produit. D'autre part, elle se présente possédant les mêmes titres que la vérité : elle est aussi nécessaire que celle-ci. On peut donc affirmer sans paradoxe que dans cette hypothèse, « toute erreur est aussi une vérité » [1].

Au contraire, dans la théorie de la liberté, l'erreur n'a point ce caractère fatal, et la vérité peut se distinguer de celle-ci.

On peut appliquer ce raisonnement d'un caractère général à une matière déterminée. On peut montrer les rapports des deux hypothèses non point avec la vérité ou l'erreur en général, mais avec la vérité ou l'erreur particulières de chacune d'elles. Et l'on verra que la position du philosophe qui croit à la liberté est d'elle-même, intrinsèquement, plus avantageuse que celle du déterministe. Cet argument est le dilemme de Jules Lequier [2], que Ch. Renouvier regarde « comme

1) 2e *Essai*, 2e édit., t. II, p. 343.

2) J. Lequier a exercé sur l'auteur des *Essais de critique générale* une grande influence que celui-ci s'est plu, d'ailleurs, à reconnaître avec une loyauté très digne. Aussi bien Renouvier l'appelle-t-il, en plusieurs endroits, son « maître ».

Il doit, à son camarade de l'École, la théorie de la certitude basée sur la liberté, qui tient lieu, dans le néo-criticisme, de Critique de la

une des plus belles inventions de cet ordre qui ait jamais été capable d'ouvrir à la philosophie des voies jusqu'alors inconnues » [1].

raison pratique. De plus, ce fut encore Lequier qui contribua, pour une grande part, à l'amener à l'étude du kantisme. Ce fut là l'origine d'une interprétation originale et d'une revision, dans un sens exclusivement phénoméniste, des deux Critiques.

De Jules Lequier, on ne possède que des fragments d'un ouvrage inachevé : *La recherche d'une première vérité. fragments posthumes* (1865), qui furent livrés à la publicité par Ch. Renouvier.

Ce jeune philosophe avait fait le rêve de créer un système neuf de toutes pièces, et de refaire, à la suite de Descartes, un *Discours de la Méthode* renouvelant les bases de la philosophie et révolutionnant la pensée contemporaine.

« Élève de l'École polytechnique, breton fidèle aux croyances de ses pères, Jules Lequier est vivement frappé par l'antinomie apparente des conditions de la connaissance et des exigences de la vie morale. La nécessité semble impliquée par la science qui ne pose que des relations comme par la raison qui ne repose que dans l'Absolu : le libre arbitre par le devoir : telle est l'antithèse primordiale en laquelle se résume pour lui le problème philosophique » *).

Il échappe à cette antithèse en découvrant une issue, pour le moins originale. « On oppose la science et la liberté, on veut supprimer celle-ci au nom de celle-là : Jules Lequier retourne l'objection en preuve : on ne peut selon lui supprimer le libre arbitre sans supprimer du même coup la science, parce que le libre arbitre est la condition de la certitude, parce qu'avec lui disparaît la distinction du vrai et du faux, c'est-à-dire la science elle-même » **).

Voici les divers stades que parcourut la pensée de Jules Lequier

1) Ch. Renouvier, *Les dilemmes de la métaphysique pure*, p. 17[illegible].

*) *Revue philosophique*, 1898. G. Séailles, *Un philosophe inconnu. Jules Lequier*, p. 121. — C'est de cet article que nous nous sommes servi pour exposer le dilemme de Lequier.

**) *Ibid.*

On ne doit pas oublier, lorsqu'on se trouve en présence des deux théories de la liberté et de la nécessité, que l'on est contraint de « *choisir entre l'une et l'autre avec l'une ou avec l'autre* » [1].

Le penseur qui adhère au déterminisme doit

pour établir cette proposition. On y reconnaîtra, à maintes reprises, des idées que Renouvier a reproduites dans son criticisme.

Le problème qu'il veut résoudre est la recherche d'une première vérité. Il recherche, toujours à la suite de Descartes, une vérité à l'égard de laquelle il lui soit radicalement impossible de concevoir un doute et qui, une fois reçue dans son esprit, y reste inébranlable » *).

Il commence par le doute méthodique n'affirmant ni ne niant rien *a priori*, mais se tenant dans l'expectative, et examinant impartialement ce qui peut favoriser ou entraver sa recherche.

Les obstacles qui surgissent dès l'abord sont : le souvenir de ses erreurs personnelles et les contradictions des penseurs. Pourtant, il ne peut nier que plusieurs propositions se présentent à lui dotées d'un caractère d'évidence nécessitante. Va-t-il y adhérer et ériger en critère l'évidence ? Non point. Il recherche *une* première vérité. Or parmi ces propositions, il n'en est aucune qui sorte du rang et s'impose plus que les autres à l'assentiment intellectuel. Donc, conclut-il, au point de vue intellectualiste, il n'est aucune vérité qui se présente comme la première de toutes. Mon doute provisoire est devenu définitif.

Pourtant il ne veut pas s'arrêter au scepticisme, et le voici s'engageant dans une voie nouvelle. Il faut étudier, non plus la pensée, mais l'activité qui pense. En effet, recherchant l'origine et la base de la pensée et de la certitude, il prendra comme objet d'étude, non la pensée qui n'est qu'un effet, mais sa cause toute première, l'acte d'où découle la pensée, l'acte qui commence la pensée. Mais pour qu'il y ait commencement de l'acte de pensée, il faut que celui-ci ne préexiste en rien dans ce qui le précède. Or ce qui ne préexiste pas dans ses antécédents,

1) *Les dilemmes de la métaphysique pure*, p. 174.

*) *Revue philosophique*, 1898. G. Séailles, *Un philosophe inconnu. Jules Lequier*, p. 133.

reconnaître que cette même force nécessitante oblige son adversaire à l'affirmation opposée. Comment expliquer cette contrariété dans les effets de la même loi ? Comment, d'autre part, le déterministe peut-il croire que son avis est préfé-

est un acte libre. Et ainsi dans l'idée de commencement, Lequier croit découvrir l'idée de liberté. Mais ici, au moment de considérer la liberté comme la première vérité cherchée, il hésite. La liberté, base de la certitude, est une chose qui déconcerte pour le moins. Et puis quelle preuve avons-nous que le libre arbitre dont nous avons aperçu la connexion avec l'idée de commencement, existe réellement ? Et alors, Lequier rejette successivement toutes les preuves que l'on produit ordinairement en faveur de l'existence du libre arbitre. De plus, l'idée de liberté est peu connue et peu claire : pour beaucoup de penseurs, elle se confond avec l'indifférence absolue. Enfin lorsque nous posons le problème de la liberté, nous voyons surgir aussitôt son antithèse : la nécessité. Et ces deux contradictoires pèsent avec une même force sur notre assentiment, sans que nous parvenions à adhérer définitivement à l'une de préférence à l'autre.

Pourtant Lequier ne désespère pas. Il lui semble même avoir remporté un avantage. Il est désormais acquis qu'il faut *choisir* entre la liberté et la nécessité. Donc la première démarche de l'esprit sera un choix.

Et alors Lequier, ce « nouveau Pascal, tout fait de géométrie et de passion » *), énonce son célèbre dilemme repris par Renouvier.

Placé en face de la liberté et de la nécessité, il préfère affirmer la liberté avec liberté que la nécessité avec nécessité.

« Ainsi, dit-il, je renonce à imiter ceux qui cherchent à affirmer quelque chose qui les force d'affirmer. Je renonce à poursuivre l'œuvre d'une connaissance qui ne serait pas la mienne. J'embrasse la certitude dont je suis l'auteur », et il termine en donnant « la formule de la science : *faire*, non pas *devenir*, mais faire et en faisant se faire ».

*) *Revue philosophique*, 1877. Beurier, *M. Renouvier et le criticisme français*, p. 325.

rable à l'opinion du partisan de la liberté, « car pourquoi serait-il un privilégié pour la déclaration de la vérité, alors que ce qu'il dit être l'erreur d'autrui n'est pas un fait moins nécessaire ? Ils opinent tous au même titre » [1].

Le philosophe qui admet la réalité du libre arbitre se trouve en meilleure posture, même s'il se trompe. Il n'en est pas moins d'accord avec l'opinion générale, et puis son erreur est le fruit du déterminisme. Peut-on lui en faire un grief, s'il lui est impossible de l'éviter ?

En définitive, nous avons à opter entre les hypothèses suivantes :

« Si j'affirme nécessairement la nécessité, je ne laisserai pas d'être hors d'état d'en garantir la réalité, puisque, d'autre part, l'affirmation contradictoire est également nécessaire.

« Si j'affirme nécessairement la liberté, j'obéis à la même loi que celui qui la nie, et je suis d'accord en mon erreur, avec l'erreur commune en laquelle cette loi maintient les hommes dans l'exercice pratique du jugement.

« Si j'affirme librement la nécessité, je suis dans

1) *Les dilemmes de la métaphysique pure*, p. 174.

l'erreur au fond, et mon affirmation ne me sauve pas du doute transcendant, puisque la nécessité, à laquelle je crois, n'exclut pas ce doute.

« Enfin, si j'affirme librement la liberté, je suis à la fois dans le vrai par hypothèse, et d'accord avec la raison pratique. C'est la position la plus favorable de l'agent moral, et comme c'est d'un dilemme qu'il s'agit, que la croyance est inévitable en un sens ou en l'autre pour résoudre la question, le meilleur parti à prendre est celui de la liberté s'affirmant elle-même » [1].

Mais si nous optons pour la liberté, nous devons logiquement admettre que la volonté libre qui intervient dans toutes nos affirmations médiates les entache toutes de liberté. « La vérité première est celle qui déclare que la connaissance est l'œuvre de celui qui connait, et que la seule certitude pour le philosophe est celle qu'il s'est faite. C'est ce qu'on énonce encore ainsi : « La liberté est la condition de la connaissance » [2].

L'esprit, ce « théâtre des phénomènes », adhère donc librement aux phénomènes qui dépassent

1) *Les dilemmes de la métaphysique pure*, pp. 174-175.
2) *La nouvelle monadologie*, p. 141.

l'immédiat. Il est une « autonomie ». Il exerce une « fonction hégémonique ».

La certitude devient « variable et relative » [1]. Elle dépend pour se constituer de l'individu où elle naît, de ses passions, de ses habitudes et des décisions de son libre arbitre. Le vrai auquel il nous est encore donné de parvenir est le « vrai moral » [2].

Toutefois, il importe de ne pas oublier que la volonté libre n'est pas l'unique facteur de nos jugements médiats, et que l'entendement avec ses lois catégoriques et la passion avec sa tendance au bien, prennent une part très active dans leur énonciation. Il faut faire, en conséquence, un « sage exercice de la liberté » [3]. La croyance, du philosophe du moins, doit être *rationnelle*.

L'intelligence tempérera la liberté en exigeant de nous, avant de choisir entre des doctrines opposées dans un dilemme, « un examen historique, psychologique et moral des conditions qui ressortent pour la pensée et pour la vie de chacune

1) 2e *Essai*, 2e édit., t. II, p. 352.
2) *Ibid.*, p. 349.
3) *Ibid.*, 1re édit., p. 473.

des solutions réciproquement contradictoires du problème » [1]).

L'examen historique est, pour Renouvier, d'une grande importance. Aussi bien le chef néo-critique ne spécule jamais isolément et ce n'est pas à lui que l'on pourrait reprocher d'être, comme disait Leibniz, un *solipse*. Il traite le plus souvent une question, en ayant devant l'esprit les solutions que les philosophes passés ou présents en ont données.

L'examen psychologique du problème comprendra surtout une vérification des thèses contradictoires par les lois catégoriques de l'esprit et spécialement par le Principe de la relativité. Aussi bien, Renouvier qui dans sa théorie de la raison pratique, tout en restant fidèle à la conception fondamentale de Kant : la croyance prenant la place de la raison, ne s'en éloigne pas moins du philosophe allemand, en des points très importants, revient ici à une doctrine spécifiquement kantienne : la foi de la raison pratique est, selon lui, assujettie aux règles que la critique de la connaissance impose à notre activité représenta-

1) *La nouvelle monadologie*, p. 256.

tive. Néanmoins, même en ce point, Kant et Renouvier se séparent sur-le-champ : ils assignent à l'esprit des limites différentes. Kant admet que la raison pratique peut non pas connaître, mais penser le noumène. Il s'ensuit que la foi de la raison pratique nous fait admettre légitimement les noumènes d'ordre moral. Renouvier, au contraire, défend à l'esprit jusqu'à la pensée du noumène. Par conséquent, la croyance ne pourra jamais dépasser, d'après lui, le monde phénoménal.

Enfin, dans le choix qui doit déterminer nos certitudes, il nous faut toujours tenir compte des exigences de la loi morale. Le commandement de moralité, s'il n'est pas comme dans le criticisme kantien le fondement exclusif de toute affirmation transcendante, donne néanmoins une base à un grand nombre de vérités d'une importance particulière auxquelles nous adhérons fermement. « Il y a un Dieu, dit Renouvier, une âme et une liberté, parce qu'il y a une loi morale. La loi morale est ainsi la première de toutes les vérités, le fondement de toutes celles de cet ordre. Et c'est la liberté qui l'affirme en s'affirmant elle-même » [1]).

1) *La Critique philosophique*, année 1872, t. I, p. 70.

L'intervention de la loi morale dans nos certitudes révèle, outre l'action de l'intelligence et de la volonté libre, celle du cœur. En effet, l'ordre moral étant un ordre de finalité relève essentiellement de la passion, dont l'activité propre est de tendre vers des fins. Le cœur en déterminant nos affirmations médiates, nous fera satisfaire - les justes instincts - et considérer comme vrai ce que le cœur désire puissamment. D'autre part, il tend vers le vrai envisagé comme une fin et nous pousse à sortir de l'indétermination où nous laisserait le doute. Ainsi nos certitudes naîtront grâce à un alliage harmonieux de l'action des fonctions représentatives : l'entendement, le cœur et la volonté libre.

Nous possédons, en conséquence, un critère de la certitude, une méthode pour discerner le vrai du faux : la croyance rationnelle, fruit des trois facultés humaines. - Cette méthode, c'est la réflexion soutenue, la recherche constante, la saine critique, l'élimination des passions nuisibles, la satisfaction des justes instincts, l'équilibre observé entre la connaissance qui souvent nous fuit et la volonté prête à supposer ou à

feindre la connaissance ; c'est, en un mot, le sage exercice de la liberté » [1]).

Mais ce critère du vrai nous permet uniquement d'arriver à une certitude relative. Il ne faut jamais oublier que nos jugements sont le produit du libre arbitre, et ne point ériger nos croyances en vérités inconditionnées. « La certitude n'est pas et ne peut être un absolu. Elle est, ce qu'on a trop souvent oublié, un état et un acte de l'homme... A proprement parler, il n'y a pas de certitude, il n'y a que des hommes certains » [2]).

D'ailleurs, la certitude est si peu un absolu qu'elle se trouve soumise dans la conscience de chacun à un nouveau contrôle : les affirmations d'autrui dont nous ne pouvons laisser de tenir compte. Ce critère accessoire du néo-criticisme se déduit logiquement de son critère principal, la croyance rationnelle. La foi, de sa nature, demande une autorité devant laquelle elle s'incline. Chez Renouvier, cette autorité sera l'accord plus ou moins général des hommes et des penseurs.

Il demande encore que nous fassions subir à nos croyances la vérification des faits. De même

1) 2e *Essai*, 2e édit., t. II, p. 349.
2) *Ibid.*, 1re édit., p. 390.

qu'elles sont soumises aux lois catégoriques de l'entendement, ainsi elles doivent s'incliner devant les faits reçus par la sensibilité. Et lorsque actuellement elles ont pour objet des matières dépassant l'expérience, elles doivent toujours compter avec « les faits de l'avenir » [1] qui pourront les modifier dans une mesure plus ou moins considérable.

Ainsi le critère néo-critique présente un caractère composite. La certitude à laquelle il conduit, est, en ordre principal, l'œuvre des trois facultés supérieures, l'intelligence, le cœur et la volonté, dont l'action combinée engendre la croyance rationnelle. Mais elle exige, en ordre accessoire, le contrôle par les données de la sensibilité et par les opinions d'autrui.

Elle est donc le produit de la collaboration de toutes les puissances d'un individu secondée par les autres consciences.

Certains éléments constituant son critère semblent suffire à Renouvier pour dénommer son système la philosophie du *bon sens* et du sens *commun*. Aussi bien, dit-il, les thèses du premier ordre relatives à la fidélité de nos connaissances

1) 2e *Essai*, 2e édit., t. II, p. 353.

et à la réalité objective du monde externe sont des affirmations que le bon sens et le sens commun nous dictent. D'un autre côté, le bon sens ne demande-t-il pas que l'on sache douter, que l'on soit large et tolérant ? Or la méthode de la croyance rationnelle contrôlée par les faits et les avis de nos semblables est un critère impliquant le caractère relatif de la certitude. Sans un grain de doute qui atténue le dogmatisme de nos affirmations, nous les érigeons toutes en des absolus, et « l'absolu invoqué n'engendre que systèmes et manie, folie, intolérance, fanatisme, inhumanité » [1].

Nous venons d'étudier le critère ou fondement subjectif de nos certitudes.

Celles-ci possèdent aussi un fondement objectif. En effet, il ne suffit pas pour résoudre le problème épistémologique de déterminer la nature de l'acte du sujet connaissant et croyant, qui lui permettra d'atteindre le phénomène médiat. Il faut aussi fixer quel est l'objet premier de la croyance rationnelle, l'objet qui commande l'élan de cette foi et d'où résulte la croyance aux autres objets. Ce

1) 2e *Essai*, 2e édit., t. II, p. 257.

sera la tendance et la foi au bien, à l'ordre de finalité des choses. C'est parce que nous croyons au bien, que nous admettons, pour notre esprit, la possibilité de construire un « édifice de vérité ». Nous ne pouvons pas penser que tout ne serait pour notre esprit qu'apparences vaines et illusions décevantes, nous admettrons la fidélité de nos connaissances en général et l'existence objective des natures individuelles. Ce sont là les vérités du premier ordre de la certitude. Elles se fondent sur un postulat général d'ordre moral, le « postulat de la *perfection*, qui est la demande d'une adhésion philosophique au principe, que notre croyance spontanée suppose, de l'*accord entre le témoignage de nos facultés et l'ordre du monde* »[1]. Ce postulat commande la théorie néo-critique de la certitude, comme ces deux autres postulats : le Principe de contradiction et le Principe de relativité régissent la théorie de la connaissance. Le premier est relatif à nos croyances, les autres à de purs concepts.

En vertu de la même foi au bien, nous passerons ensuite aux affirmations du second ordre. Ainsi,

1) *Le Personnalisme*, p. 24.

toute certitude est fondée, subjectivement, sur la croyance rationnelle et, objectivement, sur notre foi indéracinable au bien, à l'ordre des choses.

Pour terminer l'exposé du problème que nous étudions à la suite de Ch. Renouvier, il nous faut voir le degré de certitude qu'il reconnait aux divers ordres de connaissances. Nous avons exposé jusqu'à présent le critère de la certitude du néo-criticisme. Il nous faut examiner maintenant l'application de ce critère aux différentes espèces de jugements que nous pouvons porter et la certitude qu'il permet de leur attribuer.

Examinons d'abord les diverses sortes de connaissances humaines.

Les sciences pour être vraies ont certaines exigences. Elles demandent : « Premièrement, certaines thèses de réalité soit *principes*, soit *choses*, qui sont ou des données de la conscience ou des données de l'expérience et qui impliquent la conformité des deux ordres.

« Secondement, un usage correct des sens et des règles de l'entendement, l'exercice compétent des fonctions intellectives et réfléchies, l'exactitude

des analyses et des synthèses partielles qui fondent la connaissance systématique » [1]).

Or, en vertu de cette double exigence, les sciences sont frappées, jusqu'à un certain point, d'incertitude. Leurs principes, qu'ils soient des jugements *a priori* ou des jugements d'expérience, sont du domaine de la philosophie ou de la critique générale. Bien plus, ils doivent appartenir au premier ordre de la certitude. Car on est contraint, *au début des sciences*, de ne pas leur donner une grande précision et de les énoncer dans des formules vulgaires. « En réclamant des énoncés définitifs, des termes complètement définis, des synthèses telles que peut seule les constituer une analyse préalable achevée, on exigerait que chaque science eût pour donnée première, la conclusion de quelque autre ou la sienne propre, nécessairement ignorée au début et dans le cours de la recherche » [2]).

Les principes des sciences ne relèvent donc pas des sciences mêmes, ils sont présupposés par celles-ci. Mais s'ils sont de l'ordre de la connais-

1) 2e *Essai*, 2e édit., t. III, pp. 1 et 2.
2) *Ibid.*, p. 3.

sance vulgaire, on voit combien peu de certitude leur est attribuable.

D'un autre côté, les sciences demandent un usage correct des fonctions représentatives, les sens, l'intelligence, le cœur et la volonté libre. Mais l'exercice de celles-ci ne laisse pas d'admettre une possibilité d'erreur. Pour ce second motif la certitude scientifique se trouve diminuée. Le progrès des sciences peut corriger, mais non extirper cette part d'incertitude qui les entache. Aussi Renouvier soutient-il que « toutes les sciences, comme telles, sont également certaines ; seulement elles n'établissent point simultanément ni avec la même facilité leurs véritables domaines et les méthodes qui leur valent une existence définitive » [1]).

Après l'examen de la certitude à laquelle les sciences nous permettent d'arriver, il nous faut étudier la certitude philosophique. La philosophie ou critique générale comprend, outre la théorie de la connaissance et la théorie de la certitude, les problèmes relatifs à la nature de la personne humaine, au monde, à l'ordre moral, à Dieu,

1) 2e *Essai,* 2e édit., t. III, pp. 4 et 5.

à l'origine et à la destinée de l'homme et de l'univers. « Le Principe de relativité et le Principe de contradiction, étant placés au fondement de la doctrine des catégories, s'imposent essentiellement avec leurs conséquences à notre croyance rationnelle. Mais ce n'est là qu'une loi limitative. La liberté doit s'ouvrir un chemin à des affirmations positives sur cette personne qui en est le siège, sur l'ordre du monde où elle lui donne de participer. La croyance à la liberté est le passage de la raison théorique à la *raison pratique*. La raison pratique est la *raison* qui *commande à la volonté*, le principe des affirmations morales et de la vie morale » [1]).

Les principes qui régissent nos actes cognitifs sont, aux yeux de Renouvier, plus assurés que les autres doctrines philosophiques auxquelles il adhère. Cependant, comme dans tous nos jugements, il s'y mêle toujours une part d'incertitude. Ayant déterminé les lois catégoriques de l'entendement, lorsque nous affirmons la liberté, c'est manifestement en vertu d'une option. Il s'ensuit que la thèse de la liberté et les autres théories

1) *La nouvelle monadologie*, pp. 142-143.

morales qui s'y rattachent le possèdent, à coup sûr, qu'une certitude relative. On peut même ranger ces vérités dans une nouvelle catégorie de connaissances : le groupe des connaissances extra-scientifiques et d'ordre moral.

Il convient d'exposer, au sujet de celles-ci, la théorie de Renouvier sur ce qu'il appelle le contrat individuel et sur le contrat social dans leur rapport avec la certitude.

Le contrat qui nous lie aux autres hommes présuppose, pour être obligatoire, un contrat individuel. « Nous ne saurions contracter... avec nos semblables sans contracter au fond de nous avec nous-mêmes »[1]. En vertu de cette convention qui se forme dans la conscience de chaque individu, nous prenons l'engagement, envers l'intelligence et le cœur, de demeurer fermement attachés aux certitudes qu'ils nous procureront. La volonté libre pourrait les modifier : mais en passant ce contrat individuel, nous établissons dans notre esprit l'unité et l'uniformité.

Le contrat avec le cœur nous soumet au bien et à la justice. Nous nous obligeons à tendre vers

1) 2e *Essai*, 2e édit., t. III, p. 85.

ce que la passion nous indiquèra comme un bien. Or nous nous sentons liés par la justice aux autres hommes. Et c'est ainsi que le contrat social trouve son fondement dans le contrat individuel.

La convention avec nos semblables nous soumet aux lois, aux coutumes, à la religion de la société où la destinée nous fait vivre. Les principes des certitudes auxquelles le contrat social nous fait parvenir sont, pour les affirmations extra-scientifiques : « le témoignage, l'exemple, la tradition et l'habitude »[1]. Il s'ensuit que le contrat social, comme le contrat individuel, a pour effet de restreindre l'empire de la liberté. La lutte s'engage inévitablement entre ces puissances opposées : la liberté et l'autorité. L'enjeu de leur combat est la prédominance dans la constitution de nos certitudes. A mesure que la liberté prend conscience d'elle-même, l'individu n'admet plus sans examen les doctrines que le milieu social impose à son assentiment. Il les soumet à la critique et aux méthodes scientifiques, et l'empire de l'autorité diminue progressivement.

Cependant, il restera toujours une classe de

1) 2e *Essai*, 2e édit., t. III, p. 161.

connaissances qui échapperont au contrôle de l'expérience et de l'analyse rationnelle. La croyance y domine librement : ce sont les « probabilités morales ». Les propositions qui en font partie n'ont qu'un caractère de vraisemblance relativement fondée. « J'appelle probabilité morale, dit Renouvier, une crédibilité dont certains éléments peuvent bien comporter l'évaluation mathématique, mais de laquelle pourtant un ou plusieurs motifs échappent au calcul »[1]. Elle a pour objet des vérités qui ne pourraient se démontrer « au moyen de principes fixés et invariablement reçus, ni s'appuyer sur des motifs propres à se transmettre inflexiblement d'une conscience à l'autre »[2]. Ces jugements se distinguent des jugements scientifiques en ce que les chances d'erreur y sont beaucoup plus nombreuses. Par suite, leur affirmation relève principalement du cœur, de la volonté et de la croyance.

Ce domaine renferme deux classes de propositions : d'une part les faits historiques et les jugements des tribunaux, d'autre part les vérités

1) 2e *Essai*, 2e édit., t. III, p. 102.
2) *Ibid.*

d'ordre moral, qui font partie du domaine philosophique.

La certitude historique laisse peu de place au doute. Elle a pour objet des événements d'une grande importance sur lesquels l'attention a dû se fixer et dont les témoins sont le plus souvent nombreux.

Les jugements des tribunaux ne nous procurent pas une assurance aussi ferme : le nombre des juges est trop restreint pour que l'erreur n'ait point pu se glisser dans leurs décisions.

Enfin les vérités touchant l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, la cosmogonie et l'eschatologie de l'univers sont uniquement vraisemblables. On peut simplement les proposer à la croyance. Ce sont les hypothèses de la raison pratique.

La liberté est la première des affirmations de cet ordre. Les autres postulats kantiens s'y rattachent : l'immortalité des personnes et l'existence d'un Dieu unique, créateur de l'univers, intelligence suprême et conscience morale parfaite. Enfin ayant admis l'existence d'un Dieu parfait et l'ayant mis en rapport avec le monde dont il

est le créateur, Renouvier s'est trouvé devant le problème du mal. Il l'a résolu par une théorie sur la chute originelle et la rédemption progressive de l'humanité, qui, pour être originale sous divers aspects, n'en est pas moins une laïcisation des dogmes fondamentaux du christianisme.

CHAPITRE VI.

Critique de la théorie de la connaissance et de la certitude.

La théorie de la connaissance et de la certitude donne au néo-criticisme l'aspect d'un phénoménisme aprioriste et volontariste.

Ces caractères lui viennent surtout de deux principes : le Principe de relativité auquel se ramène le Principe de l'idéalisme, et le Principe du fini. Le corollaire commun de ces principes est le rejet de l'absolu, du noumène, de la substance, et l'établissement du phénoménisme le plus radical. Chaque principe, cependant, donne au renouviérisme un aspect particulier. Le Principe de l'idéalisme et le Principe du fini posent que notre connaissance atteint et que notre pensée conçoit uniquement le phénomène, qui, seul, par conséquent, possède, pour nous, l'existence. Par cette doctrine, le néo-criticisme se rapproche de Hume. Le Principe de relativité le rattache principalement à Kant. Notre représentation est con-

ditionnée *a priori* par la législation catégorique et relative de l'esprit. Il s'ensuit que l'objet de notre connaissance, c'est la relation.

De ce phénoménisme *aprioriste*, qui constitue sa théorie de la connaissance, Renouvier déduit sa théorie de la certitude. Le passage de l'immédiat au médiat s'effectue, d'après lui, grâce au concours des trois puissances représentatives. Celles-ci sont indissolublement unies dans tout acte de connaissance certaine. Aussi bien, elles ne constituent pas des facultés réellement distinctes. La critique des absolus nous a fait rejeter toutes les entités chères à la Métaphysique substantialiste.

On le voit, le néo-criticisme est principalement, sinon exclusivement, déductif. Sa théorie de la connaissance et de la certitude découle de deux principes fondamentaux. Il en est ainsi, d'ailleurs, du système entier qui évoque le souvenir des géométries cartésiennes. « Toutes les thèses que le néo-criticisme a soutenues, dit Renouvier, sont descendues progressivement des deux théories fondamentales, celle du *Principe de relativité*... et celle du *Principe de limitation* »[1]).

1) Ch. Renouvier, *Histoire et solution des problèmes métaphysiques*, p. 454.

En effet, nous avons fait remarquer, au cours de notre exposé, le lien qui unit aux principes essentiels du renouviérisme plusieurs de ses doctrines psychologiques, cosmologiques et cosmogoniques. Ainsi, au Principe de l'idéalisme et de relativité se rattache la notion de la causalité : le conditionnement d'un effet par sa cause, où le concept intercalaire de *force* est d'origine et de nature exclusivement représentatives. En effet, si toute activité — la connaissance en tout premier lieu — est inhérente aux êtres, agents ou patients, il devient impossible de concevoir encore et d'admettre l'existence d'une action causale réelle.

Ce double Principe de l'idéalisme et de la relativité commande, ainsi que nous l'avons vu, la monadologie néo-critique et son rajeunissement de l'harmonie préétablie.

Du Principe de limitation, Renouvier infère la réfutation du déterminisme.

Enfin, la cosmogonie et l'eschatologie du néo-criticisme sont les applications dernières du critère de la croyance rationnelle. Or, celui-ci est déduit, à son tour, de son phénoménisme résolument hostile à tout Absolu.

Pour apprécier la valeur de la théorie de la connaissance et de la théorie de la certitude de Ch. Renouvier, il nous faut étudier les principes dans lesquels ces doctrines, comme d'ailleurs tout le système, trouvent leur fondement.

Le Principe de l'idéalisme affirme que nous ne connaissons, ne concevons et qu'il n'existe que des phénomènes ou des représentations. La chose-en-soi et l'absolu n'ont point de place dans la pensée ni dans la réalité. Pour établir cette loi, Renouvier raisonne ainsi : L'acte de connaissance suppose deux termes : la chose — la représentation. Or, nous ne pouvons pas connaître ni penser la chose, telle qu'elle est indépendamment de notre représentation. Nous ne la connaissons qu'en tant que représentée. Par conséquent, nous connaissons uniquement notre représentation ou le phénomène. La chose-en-soi, le noumène, la substance nous échappent. Mais s'ils sont étrangers à notre esprit, ils n'existent pas pour nous. La seule réalité est le phénomène.

Cette argumentation renferme, selon nous, une confusion de mots et une interprétation erronée de l'acte cognitif.

Renouvier dit : « Je ne connais une chose que

par la représentation que j'en ai ». Évidemment. Il serait contradictoire, dans les termes mêmes, de prétendre connaître une chose, sans en avoir de connaissance. La chose-en-soi, prise dans le sens de la réalité telle qu'elle serait indépendamment de notre représentation, est absolument inconnaissable.

Renouvier infère de là : « Si je ne connais une chose que grâce à une représentation, je ne connais que la chose représentée ». C'est un corollaire logique de son principe, et nous l'admettons comme lui. Mais il ajoute moins logiquement : « Donc, je ne connais que ma représentation ».

La déduction est viciée par une équivoque verbale. Nous connaissons au moyen d'une représentation. Qu'est-ce à dire ? Cette proposition autorise plusieurs interprétations. Elle peut signifier que nous connaissons par l'*intermédiaire* d'une représentation. Ainsi en regardant le portrait d'une personne, sans avoir jamais vu sa physionomie, nous pourrions prétendre que nous connaissons ses traits, et pourtant notre œil ne l'a jamais atteinte elle-même dans son être propre. Mais le jugement que nous interprétons peut signifier aussi que nous connaissons la chose *elle-*

même par le moyen d'une représentation. Cette dernière serait cause de notre acte cognitif sans être l'objet atteint par celui-ci. Ainsi, en découvrant un navire grâce à une lunette d'approche, c'est, de toute évidence, le navire que nous regardons et non point la lunette. Et pourtant c'est au moyen de cet instrument que nous voyons.

La proposition d'où Renouvier déduit l'idéalité de la connaissance est susceptible de deux interprétations, l'une favorable, l'autre défavorable à la thèse qu'il voulait établir.

Il est impossible de dire *a priori*, en se bornant à développer le contenu du concept de représentation, si la représentation est l'objet connu, — *ce que* nous connaissons — ou si elle est uniquement cause de la connaissance, — *ce par quoi* nous connaissons. Seule une analyse psychologique ultérieure de l'acte cognitif saisi dans la réalité concrète et vivante de la conscience, pourrait nous éclairer et nous faire connaître dans quel sens il convient de se prononcer. Or cette analyse Renouvier s'est abstenu de la faire. Il a eu le tort d'opter arbitrairement, sans autre détermination que son libre choix, entre les

divers sens possibles d'une proposition ambiguë. Son raisonnement n'est donc qu'un paralogisme de mots.

Si la déduction à laquelle Renouvier recourt afin d'établir le Principe de l'idéalisme est illogique, il s'ensuit uniquement que celui-ci se trouve sans fondement dans sa philosophie. Mais est-il faux ? C'est là une question nouvelle et distincte qu'il nous faut examiner maintenant. Et pour la résoudre, il est nécessaire de recourir à cette analyse psychologique de l'acte concret de connaître, à laquelle, seule, nous avons reconnu le droit de trancher le débat.

L'idéalisme professe que nous n'atteignons dans la connaissance que notre acte représentatif et nullement la réalité objective. Il s'ensuit que, selon cette doctrine, l'acte cognitif serait précédé d'une réaction du sujet sur l'objet. La chose connue ne serait point reproduite et comme engendrée en nous, mais notre esprit se transporterait plutôt dans l'objet et nous saisirions uniquement cette activité du connaisseur dans l'appréhension de la chose que nous voulons connaître. Pour cette dernière nous n'atteindrions pas son être propre.

Or, cette analyse de l'acte cognitif ne cadre

point avec les faits de conscience. Nous admettons que dans la connaissance, soit sensible, soit intellectuelle, il faut faire une place à l'activité du sujet connaissant. Supposer que le réel se transporte tel quel, sans aucune intervention active de sa part, dans le connaisseur qui reste exclusivement passif à l'action du vrai externe, c'est une interprétation trop simple de l'acte de représentation et qui n'est point conforme à la complexité du fait psychologique à étudier. Notre représentation est inadéquate au réel. C'est ce que dit l'adage cher aux scolastiques, qui se rattache d'ailleurs à leur théorie métaphysique sur l'acte et la puissance : *Cognitum est in cognoscente ad modum cognoscentis*, ou : *Receptum est in recipiente per modum recipientis.*

Mais est-il vrai que notre connaissance n'atteint que cette activité du sujet et que le réel objectif lui demeure totalement étranger ? Non point. Lorsque nous voulons connaître la réalité, nous saisissons un objet externe et indépendant de nous. Nous prenons connaissance de nombreuses propriétés qui le constituent et de multiples éléments qui forment son essence. Et nous avons conscience que notre activité cognitive appréhende

effectivement la réelle nature de son objet. Ce réel objectif que nous connaissons ne fait point partie de notre moi et de nos activités ; il nous est imposé par une réalité étrangère à notre être.

Tel est l'objet principal de notre acte représentatif de la réalité. Il est de nature objective et non point subjective, il est d'ordre réel et non point d'ordre mental. L'idéaliste se trompe donc lorsqu'il ne veut y voir que des modes du sujet et non des modes de l'objet.

Cependant, nous admettons volontiers que cette connaissance du réel est, dans un certain sens, relative. Une part y revient au sujet connaisseur et à la nature particulière de ses puissances représentatives. Quelle part ? Nous n'avons pas à la déterminer ici avec précision, non plus qu'à indiquer dans quelle mesure l'intervention du sujet dans la connaissance respecte l'objectivité de celle-ci. Il nous suffit de faire observer que la connaissance nous met essentiellement en contact avec une réalité externe et objective. Or, aucun renseignement venu par ailleurs, de la psychologie ou de la psychologie expérimentale, ne vient infirmer cette constatation et montrer qu'elle est

illusoire. Il s'ensuit que nous avons le droit de nous y fier. Il s'ensuit aussi que l'idéalisme dénature la connaissance lorsqu'il soutient que nous atteignons, non le monde externe, mais les seules modalités de notre conscience. Il ramène erronément l'ordre réel ou ontologique à l'ordre logique. Il confond faussement la connaissance directe de la réalité avec la connaissance réflexe que nous avons de cet acte cognitif du réel. Aussi bien entre connaître la réalité et connaître l'acte par lequel nous connaissons la réalité, notre conscience établit une différence notable et nous avons vu que c'est à juste titre.

On peut faire au Principe de l'idéalisme d'autres objections encore.

L'argumentation sur laquelle Renouvier le fonde est, nous l'avons vu, la suivante : Ne connaissant une chose que par une représentation, il s'ensuit que nous n'atteignons pas la chose et que notre seul objet de connaissance est la représentation elle-même. Mais le même raisonnement peut se faire aussi à propos de la représentation. Nous n'avons conscience de celle-ci qu'en tant qu'elle nous est connue ou en tant qu'elle nous est représentée. D'où il suit que nous connaissons

uniquement la représentation de la représentation, et ainsi à l'indéfini. On voit que la déduction que fait Renouvier en partant du concept abstrait de la représentation le contraint logiquement à nier la possibilité de toute connaissance. Son sophisme de mots le conduit dans le domaine des illusions que rien ne peut dissiper. Il lui suffit de vouloir connaître une réalité, eût-elle un être purement mental, pour que aussitôt elle lui échappe.

Une nouvelle objection consiste à demander au phénoménisme d'où vient le concept du réel objectif, si le réel objectif n'existe pas[1]. Car, enfin, il est impossible de le nier, notre esprit a la conception *positive* du réel opposé au logique. Le fait seul que Renouvier discute la question de savoir si nous connaissons la chose ou la représentation, le réel ou le logique, prouve qu'il a la notion du réel et de la chose. Le problème ne se poserait pas et serait inconcevable pour l'esprit humain, si nous n'avions cette idée de la réalité externe.

Il est faux de répondre que le réel objectif n'est qu'un concept négatif, la négation du logique.

1) D. Mercier, *Les origines de la psychologie contemporaine*, p. 340 ; *Critériologie générale*, 4e édit., p. 358.

Car la connaissance du réel est antérieure à la connaissance de la représentation que nous en avons. Et cette dernière présuppose l'autre.

Renouvier tente une autre explication. La représentation est, pour lui, à double face, représentée non moins que représentative, ou, comme il dit encore, *subjectivement objective* [1]), et par là il entend que la représentation est de nature telle que, croyant saisir la réalité en soi, nous n'appréhendons en fait qu'un aspect illusoire de la représentation elle-même. Mais c'est précisément cette illusion qu'il faudrait expliquer. Comment donc ce qui n'est, de sa nature, qu'une représentation nous semble-t-il du réel ?

Enfin il est certain que le Principe idéaliste supprime la distinction entre la vérité et l'erreur. S'il n'existe pas de réalité objective, on ne peut établir le rapport de conformité ou de non-conformité entre celle-ci et nos connaissances, rapport qui est constitutif de la vérité et de l'erreur. Un des termes du rapport se trouvant supprimé, le rapport lui-même est impossible.

La notion de vérité ou d'erreur que Renouvier

1) *Le Personnalisme*, p. 24.

essaye de substituer à l'ancienne notion « substantialiste » n'est évidemment pas acceptable. Le rapport de conformité ou de non-conformité s'établirait, d'après lui, non plus entre un objet connu et une représentation, mais entre deux représentations. L'une reproduisant l'autre, il est aisé d'établir entre elles la relation de vérité ou d'erreur. La première sera une représentation-objet ou représentée, la seconde une représentation-sujet ou représentative.

C'est là même ce que nous nions. Cette relation est logiquement impossible dans le phénoménisme. Dès qu'une réalité devient objet de connaissance, elle devrait, en vertu du Principe idéaliste, nous échapper nécessairement : nous n'en connaîtrions que la représentation. Il s'ensuit qu'une relation de conformité ou de non-conformité est impossible entre une chose de la nature et notre pensée. Il s'ensuit aussi que cette relation est impossible entre un concept représenté et un concept représentatif. Le représenté mental doit se dérober aux prises de notre connaissance, non moins que le représenté réel.

On a objecté à l'idéalisme qu'il ne peut nous apprendre si nos pensées sont conformes ou non

avec le vrai extérieur. Ce n'était pas assez dire. Il ne peut même nous renseigner sur la conformité de nos idées entre elles.

Il nous est permis de conclure, croyons-nous, au sujet du Principe de l'idéalisme.

Il contient une part de vrai : la chose-en-soi, entendue au sens de la chose telle qu'elle serait indépendamment de notre connaissance, est évidemment inconnaissable et inconcevable. Nous ne pouvons nous représenter la réalité que telle que notre mode propre de connaître nous la fait atteindre. C'est dire que notre connaissance est inadéquate au réel.

Elle est néanmoins objective. Cette affirmation fait voir la part d'erreur que renferme le Principe de l'idéalisme. La chose-en-soi, entendue au sens de la réalité possédant une existence et une nature indépendantes de nous, n'est point hors de nos atteintes. Abstraction faite de la part d'activité subjective qui revient au connaisseur dans ce travail d'assimilation qu'est l'acte de connaissance, on peut affirmer que notre représentation nous fait atteindre de nombreux éléments constitutifs de la réalité.

En un mot, notre connaissance est objective, mais inadéquate.

La distinction que nous venons d'établir nous permet de renverser les corollaires que Renouvier rattache au Principe de l'idéalisme, relativement à la substance et au moi substantiel. Comme ce sont là des choses-en-soi au second sens que nous venons d'indiquer, le Principe idéaliste ne soulève aucune objection au sujet de leur existence et de leur cognoscibilité.

Après cette critique de l'idéalisme de Renouvier, passons à sa théorie sur la relativité de la connaissance et du réel.

*
* *

Tout est relatif ! Non seulement la représentation est relative au connaisseur, — c'est le Principe de l'idéalisme — mais tout ce qui existe constitue un ensemble de relations. La relativité est la loi générale de l'ordre représenté et de l'ordre représentatif. Le réel ne nous est connaissable que par l'analyse ou la décomposition de ses éléments et par la synthèse qui reconstitue ceux-ci en des ensembles et qui établit, par suite, entre eux des relations. Nos connaissances sont unique-

ment des rapports d'affirmation, de négation et par suite de détermination, entre des idées. Or si la loi de l'ordre logique et de l'ordre réel est la relativité, il faut bannir le concept de l'absolu ou de la chose soustraite, à quelque degré que ce soit, à la relation.

Car, c'est là ce que Renouvier entend par l'absolu. Il importe de le noter afin de saisir la critique que nous allons faire du Principe de relativité. L'absolu, tout d'abord, est pour lui, conformément au sens étymologique, l'être soustrait à *toute* relation, fût-ce la relation du connu au connaisseur. Et nous avons vu qu'en tant qu'elle rejette l'absolu ainsi défini, sa théorie relativiste est vraie. L'inconnaissable est inconnaissable, c'est l'affirmation même du principe d'identité. Mais il entend encore par l'absolu, l'être échappant, à certains points de vue, à la relativité, bien qu'il ne cesse point d'y être soumis sous certains autres rapports. Ainsi, la substance être-en-soi et support des accidents doit être, selon lui, chassée du domaine de la pensée. Dès qu'un être est conçu comme reposant en soi d'une certaine façon, Renouvier l'écarte. Le réel n'a pour lui qu'un être exclusivement relatif.

Laissant de côté le Principe de l'idéalisme que nous avons déjà critiqué, que faut-il penser de cette loi idéologique et ontologique, en vertu de laquelle il n'existe dans l'ordre représentatif et dans l'ordre représenté, que des relations et point d'absolu, de quelque genre que ce soit ? Nous ne pouvons y souscrire. Renouvier ne nous semble pas avoir saisi toute la complexité du fait qu'il analysait. Il n'a eu qu'une vue confuse d'un seul des éléments qui le constituent.

Aussi bien, qu'est-ce que la relation ? Quelle en est l'essence ? La relation est un lien unissant deux ou plusieurs choses. Sans elles, la relation ne peut ni exister ni être conçue. On peut les appeler ses termes. Or les termes sur lesquels la relation se fonde se présentent à l'esprit, non point possédant un être relatif, mais reposant en soi, étant des absolus au point de vue de la subsistance. Et s'il se produisait que ces termes fussent eux-mêmes relatifs dans leur essence, ils trouveraient toujours dans une substance leur fondement dernier. Tel est le fait que nous révèle la connaissance. Il faut s'incliner devant sa constatation. Toute relation repose sur des termes absolus, et il est faux d'affirmer que notre esprit

n'atteint et qu'il n'existe que des rapports, abstraction faite de leurs termes subsistant en soi.

Cette difficulté que nous opposons à son relativisme universel s'est présentée, à plusieurs reprises, à l'esprit de Renouvier. Il a tenté de l'esquiver en disant que nous ne pouvons parler de termes absolus sur lesquels la relation se base, attendu qu'ils ne sont connaissables que dans les relations qu'ils supportent ou dont ils sont susceptibles. Il s'ensuivrait que ces termes n'ayant, pour notre entendement, qu'un être relatif, il nous est interdit de les considérer comme des absolus.

Mais nous croyons avoir montré la fausseté de cette assertion de fait, d'après laquelle nous connaîtrions uniquement les choses en tant que relatives. Les termes mêmes de la relation ne sont point des rapports. Notre esprit leur constate un être en soi, absolu. Et c'est sur cet absolu que se fonde la relation.

Nous venons de critiquer la loi de relativité en nous livrant à l'analyse de la notion de relation en général. Étudions maintenant les diverses espèces de rapports. Nous verrons qu'ils n'autorisent nullement à soutenir que le réel est de nature exclusivement relative.

Voyons les relations de l'ordre logique ou, pour employer le vocabulaire néo-critique, de l'ordre représentatif. Renouvier fait observer que nos idées ont ce caractère d'être rapportables les unes aux autres, soit par identification, soit par opposition. Nous sommes loin de nier la réalité de ce fait, universellement admis. La scolastique connaissait déjà cette opération intellectuelle et la désignait de deux mots énergiquement concis : *compositio* et *divisio*. Mais quelle est la conclusion qui découle logiquement de cette loi de notre esprit ? Renouvier se voit en droit d'en inférer que le réel n'est constitué que de rapports. A coup sûr, cette conclusion pourrait, non point être vraie, mais du moins présenter une apparence de fondement si le Principe de l'idéalisme se trouvait à l'abri de toute critique. En effet, la réalité, en vertu de ce principe, ne serait composée que de phénomènes ou de représentations. Celles-ci, d'autre part, s'attribuant par essence les unes aux autres dans la relation d'un jugement, on comprendrait — à la rigueur — que Renouvier soutînt que le réel est exclusivement un ensemble de relations. Cependant il n'échapperait pas à la critique que nous avons faite de la relativité en

analysant la notion générale de relation. Il est de l'essence de la relation d'impliquer l'existence des termes qui lui servent de fondement : c'est là une exigence logique du concept de relation. Et ces termes, soit dans l'ordre représenté, soit dans l'ordre représentatif, sont, au moins en dernière analyse, des absolus.

Mais nous croyons avoir renversé le Principe idéaliste : le mental n'est point ce qui constitue le réel. On distingue légitimement les deux ordres : l'ordre des représentations et l'ordre des réalités, l'ordre logique et l'ordre ontologique. Il reste donc à voir encore à quel ordre appartiennent les relations constitutives de nos jugements, que Renouvier appelle les relations de l'ordre représentatif. De ce que nous unissons ou séparons nos idées des choses dans des propositions affirmatives ou négatives, est-il permis de conclure que le réel lui-même est relatif ? Ces rapports que nous établissons entre nos représentations de la réalité n'entachent-ils pas celle-ci aussi de relativité ?

Nous ne le croyons pas. La relation qui, dans le jugement, unit nos représentations, n'appartient pas à l'ordre réel. En effet, le jugement n'établit nullement un rapport entre deux êtres réels, pos-

sédant une existence extra-logique. Ainsi, j'énonce la proposition : *cet homme est de grande taille*, ou cette autre : *ce rosier n'est pas fleuri*. Dans ces jugements, je rapproche, chaque fois, d'un être concret, ayant une existence réelle et particulière, un concept abstrait et attribuable à des sujets en nombre indéfini, et je constate si ce concept se réalise ou non dans l'être concret qui tombe sous nos sens. Ainsi, le jugement affirmatif ou négatif consiste essentiellement et en dernière analyse, à établir un rapport d'identité ou de diversité entre un sujet réel et un concept abstrait, entre un être possédant une existence réelle et un être possédant une existence logique. Or si un seul des termes de la relation constitutive du jugement appartient à l'ordre réel, il s'ensuit que la relation elle-même ne peut être de cet ordre : elle doit être d'une nature mixte. Aussi bien, la relation ne peut avoir une nature différente de celle de ses fondements. Elle n'a point une entité extrinsèque à ceux-ci. Tout en ne s'identifiant pas avec eux, c'est néanmoins sur eux que son être relatif repose, c'est en eux seulement qu'il trouve sa réalité. Par conséquent, la relation doit être de même nature que les termes sur lesquels elle se fonde.

Dans le cas présent, les termes du jugement ont, l'un, un être réel, l'autre, un être logique. Il s'ensuit que le rapport qui les unit ne peut appartenir à l'ordre réel. Il s'ensuit aussi que Renouvier se trompe en croyant que ces relations des jugements entachent de relativité le réel.

D'ailleurs, l'observation psychologique de l'acte cognitif du réel confirme remarquablement cette analyse du jugement. Lorsque nous connaissons la réalité, qu'est-ce que notre esprit atteint ? Le jugement dont l'essence est une relation et qui constitue notre acte formel de connaissance de la réalité nous amène-t-il à enlacer celle-ci dans les mailles de rapports innombrables ? Et si nous connaissons le réel par un acte relatif, s'ensuit-il que notre esprit n'atteint que des rapports ? Nullement. Nous avons établi, en étudiant la nature de la relation en général, que notre entendement atteint des absolus : les termes de la relation. Mais il y a plus. Lorsque nous établissons les relations de l'ordre représentatif ou les jugements, notre connaissance a pour objet immédiat et propre, non point ces relations elles-mêmes, mais les êtres absolus qu'elles unissent ou séparent. Notre intelligence connait ces êtres-en-soi, mais

au moyen des rapports du jugement. Ces derniers ne sont pas l'objet atteint par l'esprit, *ce qui* est connu, mais *ce par quoi* nous connaissons, l'acte grâce auquel la représentation du réel nous est donnée. C'est la même distinction que nous avons faite précédemment en critiquant le Principe de l'idéalisme. Aussi bien la loi de relativité se fonde sur la même confusion que Renouvier faisait en établissant sa doctrine radicalement idéaliste. Son raisonnement est fait dans les mêmes termes, il implique le même paralogisme et il est non moins contredit par une exacte interprétation de l'activité cognitive.

Nous croyons avoir suffisamment montré que les relations de l'ordre représentatif ne permettent en aucune façon de conclure à une exclusive relativité de l'ordre réel. Mais que penser des relations que l'on peut découvrir dans l'ordre représenté ? Celles-ci au moins n'autorisent-elles pas à poser la doctrine relativiste ? Renouvier le croit, et il en infère que l'être est uniquement relatif.

Pour faire voir la fausseté de cette affirmation beaucoup trop générale, il pourrait suffire, encore un coup, de rappeler l'analyse de la relation, à laquelle nous nous sommes précédemment livrés.

Toute relation implique l'existence nécessaire des termes sur lesquels elle se fonde, et ces termes sont des absolus.

Cette critique a une entière valeur contre l'argument que Renouvier s'efforçait de tirer des relations existant entre les éléments de l'espace et du temps, en faveur du relativisme radical. Ces relations supposent des termes-en-soi. L'espace est, pour nous, une réalité objective, et le temps n'offre, ni à titre exclusif, ni même à titre principal, un caractère d'idéalité. Seulement ces thèses ne prennent point place à cet endroit de notre critique. Nous avons l'intention de les prouver en étudiant la loi du fini. Aussi bien, c'est surtout au nom de celle-ci que Renouvier s'efforce d'établir le caractère *aprioriste* de l'espace et du temps.

Nous croyons nécessaire d'examiner plutôt ici les critiques, nous dirions même les attaques que Renouvier dirige, par sa loi de relativité, contre la substance et le moi substantiel.

Pour lui, l'ordre réel n'étant constitué que de rapports, on ne peut logiquement admettre l'existence réelle de l'être reposant en soi, et soustrait, par suite, à la relation d'inhérence. Est-il bien

vrai que la substance doit être bannie de l'ordre réel ? Notre activité cognitive nous défend-elle, ainsi que le soutient le néo-criticisme, d'atteindre, dans la réalité, quelque être substantiel ?

Si nous considérons la critique que Renouvier fait de la substance, nous verrons tout d'abord qu'il en a une notion fausse. Il lui applique la définition cartésienne et spinoziste que nous ne pouvons admettre non plus. Les substances de la nature ne sont nullement des absolus sous le rapport de l'existence. Leur nature contingente implique l'existence d'une activité créatrice et conservatrice. Elles sont absolues uniquement sous le rapport de l'inhérence : elles reposent en soi, par opposition aux phénomènes ou accidents dont l'essence est relative sous le même rapport, et qui reposent dans les substances.

Mais, objecte Renouvier, ce support des phénomènes, vous le considérez comme totalement inconnu, et, par suite, comment est-il encore possible d'en parler et d'en disserter ? Est-il vrai que la substance échappe entièrement aux étreintes de notre connaissance ? Nullement. Nous pouvons indiquer les divers actes cognitifs par lesquels

nous l'atteignons et par lesquels elle se révèle progressivement à notre intelligence. C'est là étudier la genèse de la notion de substance.

Un point qui nous semble bien établi, c'est que nous connaissons, à tout le moins, la substance en général ou la perfection de substantialité. Les êtres de la nature nous apparaissent comme ayant un être propre. Leur réalité constitutive n'est pas à un autre être, mais elle leur appartient à eux-mêmes. Ils sont pour soi et en soi.

Cette notion, il est indéniable que nous la possédons. Elle est même la première de toutes nos idées par ordre d'acquisition. L'être substantiel est l'objet de la première appréhension de l'esprit qui s'ouvre à la connaissance du réel et à la science du vrai. L'enfant se représente les êtres qui tombent sous ses sens, comme des choses indéterminées, possédant un être propre, individuel, un en soi ou indivis et distinct de tout autre. Parmi ces diverses notions se trouve l'idée confuse de l'être pour soi ou de la substance.

Ainsi, nous avons connaissance, à coup sûr, de la substantialité ou de *la* substance. Mais nous ne connaissons pas encore *les* substances particulières. Nous ignorons par quoi, grâce à

quelles notes intrinsèques, ces choses diverses reposant en soi se distinguent les unes des autres.

Notre activité représentative s'efforce pourtant d'arriver à cette connaissance plus précise, plus riche et plus parfaite. Nous déterminons progressivement la nature des choses-en-soi, en y appréhendant de multiples caractères. Ces propriétés que nous saisissons ainsi nous semblent appartenir à la substance elle-même. Et en les atteignant, nous croyons atteindre l'essence même des substances particulières. Le problème de la connaissance des spécificités substantielles pourrait sembler résolu. Aussi bien, ces diverses réalités que nous appréhendons nous paraissent avoir un être substantiel, elles constituent, comme le dit un maître de la psychologie, des choses « sistantes » en soi [1]. A ce degré de perfection de la connaissance, nous « substantialisons » toutes choses. Il n'existe pour nous que des substances et point d'accidents ou de phénomènes. C'est à ce stade de la connaissance que l'on s'arrête communément.

Et pourtant la réflexion philosophique s'aperçoit que cette représentation du réel renferme une

1) Mercier, *Les origines de la psychologie contemporaine*, pp. 411 et suiv.

part d'erreur. Elle nous fait découvrir dans cette chose subsistant en soi, des accidents, et, dans cet être absolu, des réalités relatives. En saisissant dans les substances particulières des propriétés multiples que nous leur attribuions ensuite, nous espérions — légitimement, semblait-il — parvenir à les connaitre. Mais voici qu'au moment où nous croyons le saisir, le sphinx échappe à notre esprit. La substance est réellement distincte de ses accidents et en connaissant ceux-ci, nous ne l'atteignons pas elle-même dans son essence spécifique. En effet, dans les substances nous voyons apparaitre et disparaitre des phénomènes. Et pourtant, sous ce flux phénoménal, la substance persiste identique. Je saisis cette sonnette qui se trouve placée sur ma table de travail, je l'agite, elle résonne, mais mon mouvement cessant, elle est animée quelques instants encore d'une vibration qui diminue d'intensité, puis s'éteint. Avant, comme pendant, comme après l'émission du son, cette sonnette a gardé son être propre et substantiel. Elle est restée une sonnette et même cette sonnette-là qui se trouve à cet endroit, à portée de ma main et qui présente un ensemble de caractères demeurés identiques. Ainsi

un certain nombre de phénomènes que nous découvrons dans la substance se distinguent de celle-ci : ce sont des phénomènes contingents qui la déterminent sans modifier son essence spécifique et individuelle.

Mais on peut aller plus loin et dire que toutes les réalités particulières qui nous semblaient caractériser les diverses substances que nous nous efforcions de connaitre en sont réellement distinctes. Aussi bien, elles sont relatives. Elles présupposent, toutes, un sujet qu'elles déterminent. Ce sujet est, pour le moment du moins, la substance conçue en général et indéterminément qui fut l'objet atteint par la première appréhension de notre intelligence. Les phénomènes ou accidents apparaissent comme enrichissant son indétermination de perfections diverses. Pour employer le vocabulaire du péripatétisme, si expressif et si exact dans sa simplicité, ils sont les actes de cette puissance réceptive. Mais la puissance passive, puisqu'elle reçoit ces actes perfectifs qui l'affectent, ne les possède pas, intrinsèquement, dans sa nature propre. Elle en est donc réellement distincte. D'où il faut conclure à une distinction réelle entre la substance et ses accidents. Notre

connaissance, encore un coup, ne dépasse pas le monde phénoménal. Nous croyions connaître les substances particulières, mais celles-ci sont toujours, pour notre représentation, une énigme. Nous n'atteignons que la substance en général.

Et pourtant, l'intelligence humaine peut franchir ces limites trop restreintes et, de fait, elle les franchit. C'est à la substance, à cet être possédant son être en propre, reposant en soi, que l'on attribue couramment les diverses notions phénoménales. La connaissance vulgaire le fait par une impulsion spontanée. Voici maintenant que l'analyse philosophique nous révèle que ces représentations que l'on croyait nous renseigner sur la substance elle-même ne nous font atteindre que des modalités distinctes de celle-ci, et, partant, ne nous renseignent pas à son sujet. Y aurait-il contradiction entre la connaissance spontanée et la connaissance réfléchie ? Faudrait-il sacrifier la première à la seconde et soutenir avec le phénoménisme contemporain que nous sommes uniquement autorisés à discourir du phénomène ? Tel n'est point notre avis. Quelque paradoxale que soit cette affirmation, nous croyons possible de résoudre cette antinomie du savoir vulgaire et du

savoir philosophique. Il est bien vrai de dire que notre connaissance *immédiate* a pour objet le phénomène, et cependant il est légitime d'attribuer à la substance même ces notions relatives à des données phénoménales.

Aussi bien, l'acte spontané par lequel nous rapportons à l'être-en-soi nos représentations accidentelles demande son explication. Avant d'affirmer qu'il est le fruit d'une illusion, il faut voir s'il ne possède point dans la réalité un fondement profond.

En essayant de déterminer les rapports existant entre la substance et l'accident, nous sommes précédemment arrivés à cette conclusion : l'accident se distingue réellement de la substance. Cette notion purement négative suffirait-elle à résoudre le problème ? Non, à coup sûr. La substance, bien que distincte de ses accidents, constitue avec ceux-ci un seul tout. D'où vient cette unité réelle ? De ce que l'accident est l'acte de la substance. Cette géniale doctrine du Stagirite donne encore une fois le mot de l'énigme. L'accident et la substance ne sont point deux réalités accolées ou superposées, comme un lait de chaux sur une muraille ou une couche de peinture sur une

porte. L'accident détermine la substance *intrinsèquement*. Il lui communique un mode d'être qu'elle ne contient pas dans son essence, mais qu'elle était apte à posséder. Le phénomène, bien qu'il ne soit pas l'être même de la substance, est cependant une modification affectant intimement celui-ci. Il s'ensuit qu'en connaissant l'accident on se représente les façons d'être de la substance, on a une connaissance relative à celle-ci. Tel est un premier mode de connaître les substances particulières. Il en est un second qui nous permet de parvenir jusqu'à l'essence même du support des phénomènes. Si nous analysons la nature de certains accidents, nous en conclurons qu'ils émanent ou découlent de la substance où ils reposent. Remontant de ces effets à la cause efficiente qui les produit, nous connaîtrons inductivement l'essence de cette dernière.

Il y a des accidents qui sont produits dans la substance sous l'action d'autres êtres. Ainsi l'eau est chauffée par le feu. A toute évidence, ces accidents, reçus dans la substance, ne sont point produits par elle. Mais il est d'autres phénomènes dont la substance est cause efficiente : ce sont ses activités. Lorsque nous pénétrons leur nature,

nous attribuons les activités aux êtres subsistant en soi, s'appartenant en propre, aux substances. Elles en sont cause productrice. Il est donc légitime de recourir à une induction afin de les connaître, au moyen des accidents qu'elles produisent.

Il est d'autres accidents qui sont exigés par la nature de la substance spécifique et même de la substance individuelle. Soit telle substance déterminée, déjà caractérisée spécifiquement par ailleurs, au moyen d'une induction qui se fonde sur ses activités. Nous observons que tel accident lui est inséparablement uni. Elle l'exige irrésistiblement. Posé telle substance, tel accident apparaîtra aussi nécessairement qu'une conséquence découle de ses prémisses. S'il est exigé par la nature déterminée de cette substance, on peut affirmer que celle-ci est intervenue dans sa causation. Elle a exercé sur sa production et sur sa constitution essentielle une influence positive, elle a agi immédiatement et extrinsèquement, comme une cause efficiente. Encore une fois, une induction est possible qui nous permet de connaître les substances particulières.

Tels sont les modes de connaître la spécificité

substantielle. Le phénoménisme les a négligés : c'est en cela que consiste son erreur. Seulement il convient de remarquer qu'ils appartiennent à l'ordre de la connaissance réfléchie ou philosophique. Ils corrigent partiellement la connaissance spontanée qui a le défaut de substantialiser les phénomènes. Mais d'autre part ils la justifient aussi en nous montrant qu'il est légitime de rapporter à la substance les propriétés constitutives des accidents. Aussi bien ceux-ci l'affectent intrinsèquement et elle est cause efficiente des accidents actifs et propres. Si les phénomènes sont des modalités de l'être intime de la substance, n'est-il pas logique de la caractériser au moyen de ceux-ci ? Et si certains accidents émanent de la substance, on peut retrouver dans cette dernière leurs perfections constitutives, et la connaissance vulgaire est légitime qui attribue au support, cause des accidents, les déterminations de ceux-ci.

Nous sommes en droit d'affirmer que notre intelligence connaît non seulement la substance en général, mais aussi les substances particulières, non seulement l'absolu dans l'ordre de l'inhérence, mais encore la nature spécifique des divers absolus

de cet ordre. La relativité n'est pas la loi exclusive de l'ordre réel, et c'est à tort que Renouvier veut en exclure la substance et le moi substantiel.

Le philosophe néo-critique se flattait, en supprimant l'être reposant en soi, de n'avoir point touché aux phénomènes qui se fondent sur celui-ci et même de n'avoir en rien diminué le monde des réalités. On peut voir maintenant combien il s'illusionnait. A coup sûr, on peut isoler par abstraction le phénomène de sa substance, pour le considérer isolément et mieux pénétrer sa nature. C'est le procédé des sciences expérimentales, et qui songerait à nier qu'il est légitime et fécond? Mais lorsque, ne se bornant pas à écarter de la pensée le support substantiel, on le supprime même du monde réel, on se trouve contraint logiquement d'en supprimer aussi le phénomène. Aussi bien, l'accident repose dans la substance qui est son support. La nature ne nous fait pas connaître et même nous ne concevons pas comme subsistant en soi dans l'ordre réel, la couleur, la chaleur, l'étendue, etc... ni non plus, telle couleur, tel degré de chaleur, telle étendue, etc... Ces phénomènes

n'ont de réalité et ne sont possibles qu'en tant qu'ils affectent une chose-en-soi et la rendent colorée, chaude, étendue, etc... Aussi bien ils exigent naturellement leur réception dans un support : leur essence n'est autre qu'un acte de détermination d'une puissance passive existant en soi ; si l'on supprime celle-ci, ils ne peuvent exercer l'activité qui constitue toute leur nature, et partant, leur existence est devenue impossible. En résumé, nous n'avons jamais rencontré de phénomène subsistant en soi, et, qui plus est, la réalisation de ce pur abstrait nous semble une absurdité. L'accident, sans le support substantiel qui en est le fondement, ne peut exister et s'évanouit du monde réel.

De même, les activités et les accidents nécessaires dépendent, pour exister, ainsi que nous l'avons vu, d'une efficience substantielle ; si l'on supprime leur cause, on leur enlève, du coup, toute réalité.

La substance n'est point la vaine idole dont Renouvier s'est forgé un épouvantail. Sans elle, le monde phénoménal s'abîme, de toute nécessité, dans le néant. Une défiance injustifiée de la

Métaphysique amène le phénoménisme à détruire l'objet même des sciences.

*
* *

Nous admettons, avec Renouvier, la loi de quantité. Nous pensons, nous aussi, que l'infini, soit dans l'ordre de la quantité discrète, soit dans l'ordre de la quantité continue, implique contradiction. Mais si nous souscrivons à la thèse finitiste du néo-criticisme, nous nous voyons contraint de rejeter plusieurs des arguments qu'il invoque pour l'établir. Ainsi nous ne pouvons admettre l'argument partant de cette affirmation que toute quantité est nombrable. C'est là précisément le point en litige et, le placer à la base de son raisonnement, en le supposant établi, n'est ni plus ni moins que commettre une pétition de principes. Il est d'autres arguments finitistes de Renouvier, qui nous paraissent probants. Mais ils ont ce défaut de ne point résoudre, dans son intégralité, le problème de la possibilité de l'infini quantitatif, ou bien le néo-criticisme ne leur a point donné, ce nous semble, une forme qui emporte l'adhésion de l'esprit.

Nous considérons comme absurde l'hypothèse

d'une quantité infinie, de quelque ordre que ce soit. Elle renferme diverses contradictions que nous nous efforcerons de mettre en lumière.

Supposons une quantité continue infinie, une ligne qui, partant d'un point déterminé, se prolongerait à l'infini. Cette ligne étant une quantité, il est permis de lui appliquer l'unité de mesure. On peut légitimement affirmer qu'elle renferme une infinité de mètres. Mais chaque mètre renferme à son tour cent centimètres. La même ligne contiendra une infinité de centimètres. Mais ce second infini sera cent fois plus grand que le premier.

De même dans l'ordre de la quantité discrète. Soit une multitude infinie de fleurs, de roses par exemple. Chaque fleur étant composée d'un certain nombre de pétales, la multitude infinie des pétales sera supérieure à la multitude infinie des roses. Le même raisonnement peut se faire à propos de toute série illimitée d'êtres, étendus dans l'espace, ou dont l'essence n'est pas simple mais se trouve constituée de plusieurs parties. L'on arrivera, chaque fois, à l'hypothèse de deux ou plusieurs multitudes pareillement infinies et inégalement grandes.

Or, nous disons que l'infini quantitatif est, par essence, unique. En conséquence, la notion d'infinis inégaux est contradictoire. Et pourtant cette inégalité est une conséquence logique de l'application du concept d'infini aux hypothèses que nous avons déterminées. Il s'ensuit que l'infini quantitatif, dans les cas que nous venons de voir, est absurde.

Nous affirmons que l'unité de l'infini est contenue dans son essence même. En effet, quelle est la nature de l'infini quantitatif ? Ce concept exprime la suppression de la limite dans l'ordre de la quantité. Ainsi une multitude sera infinie lorsqu'elle n'aura point de dernier terme : elle ne renferme point d'unité qui ne soit réellement suivie d'une nouvelle unité. La multitude infinie est donc inépuisable. La soustraction pourrait en enlever un nombre d'unités aussi grand que l'on voudrait, jamais elle n'épuiserait son interminable série. Ainsi, de la notion d'infinitude quantitative, nous déduisons celle de l'inépuisabilité de l'infini.

Mais nous pouvons en tirer, non moins logiquement, le caractère d'unité. La multitude infinie est nécessairement d'une nature telle que chacun

de ses termes soit suivi d'un nouveau terme. Il s'ensuit qu'elle est la plus grande possible. En effet, que l'on suppose deux multitudes infinies dont l'une serait plus grande que l'autre. Cette hypothèse est absurde. Car, dans la multitude que l'on dit la moindre des deux, chaque unité, puisqu'elle est suivie d'une autre unité, ne pourrait être dépassée par la multitude considérée comme la plus grande : un parallélisme rigoureux s'établirait entre les deux multitudes et leur nature infinie répugnerait à toute inégalité quantitative.

Ainsi l'infini est unique. Et l'application de ce concept, soit à l'ordre de la quantité continue, soit, dans l'ordre de la quantité discrète, d'une part, aux êtres matériels et étendus, d'autre part aux êtres constitués de plusieurs parties, cette application amène à concevoir des infinis inégaux. D'où il suit que la notion d'infinitude quantitative, dans les limites que nous avons fixées, renferme des concepts contradictoires. C'est un premier motif de condamnation.

Mais nous nous croyons autorisé à porter un verdict plus étendu. Avant toute application au monde des réalités concrètes, et dans son concept

même, la quantité infinie viole le principe de contradiction.

Soit une multitude infinie. J'y additionne dix unités, comme il m'est permis de faire à toute quantité. Avant l'addition, la série, étant infinie, se trouvait être la plus grande possible. Mais voici qu'elle s'est néanmoins accrue de dix unités. Par suite, avant cette opération, elle n'était pas la plus grande possible, en d'autres termes, elle n'était pas infinie. Nous voici en présence d'une multitude susceptible d'attributions contradictoires.

Soumettons la série infinie à la soustraction de dix unités. Nul, encore une fois, ne peut s'opposer à ce que nous effectuions cette opération que toute quantité autorise. Avant la soustraction, la multitude était-elle infinie ? — A coup sûr, répond l'infinitiste. — Et après ? — Encore toujours. — Mais comment peut-elle être la plus grande possible, alors qu'on lui a enlevé dix unités ? Avant la soustraction, n'est-elle pas plus grande qu'après, et néanmoins vous la déclarez, dans les deux hypothèses, pareillement infinie.

Si, au contraire, notre adversaire infinitiste en

arrivait à dire que la multitude dont on a soustrait dix unités est devenue finie par suite de cette opération, il devrait nécessairement conclure qu'avant celle-ci, elle ne l'était pas moins. Aussi bien, ajoutons-y la dizaine que nous lui avons enlevée, nous additionnerons deux quantités finies et nous ne pourrions obtenir, comme total, l'infini. Dans cette hypothèse encore, en supposant que la soustraction nous donne un nombre fini, nous aboutissons à concevoir la multitude illimitée comme susceptible de prédicats contradictoires, à la fois comme infinie et finie.

Ainsi l'absurde est l'aboutissant logique du concept d'infini, dans quelque ordre quantitatif qu'on l'envisage, et soit qu'on le considère dans son application au monde réel, soit qu'on l'étudie dans le domaine purement idéal. Il répugne à la nature de la quantité qu'on la dise illimitée : elle exige la limite.

Nous venons de bannir, comme Renouvier, l'idée de l'infini quantitatif. Avec lui, allons-nous, au nom de cette loi de limitation, écarter de l'ordre des réalités l'espace, le temps, la matière et le mouvement ? Non point. Ce corollaire idéa-

liste ne nous semble pas logiquement rattaché au principe du fini.

Renouvier arrive à ce corollaire, en raisonnant ainsi : L'infini actuel est contradictoire. Mais l'espace, le temps, la matière et le mouvement sont infiniment divisés. Il s'ensuit que ce ne sont point des choses-en-soi, mais des formes de l'entendement. Renouvier laisse place, il est vrai, pour une deuxième hypothèse. L'espace et le temps pourraient être, non infiniment divisés, mais infiniment divisibles. En ce cas, l'existence de leurs parties dépendrait de la division et, par suite, aussi l'existence du tout qui ne serait pas une réalité absolue.

Le problème qui se pose se concentre spécialement autour de l'espace et du temps. Car l'idéalité de la matière et du mouvement n'est, dans le néo-criticisme, qu'une inférence tirée de l'idéalité de l'espace et du temps. Nous nous occuperons donc uniquement de ces deux dernières notions. Nous nous voyons même obligé, pour des raisons que l'on verra bientôt, de diviser notre réponse et de poser séparément au sujet de la notion spatiale et au sujet de la notion temporelle, le problème de leur objectivité.

Le concept d'espace est, selon nous, objectif. Cette affirmation pourra sembler à beaucoup, paradoxale et, pourtant, c'est après y avoir mûrement réfléchi que nous avons été amené à l'émettre. La notion abstraite d'espace nous représente fidèlement, croyons-nous, une réalité ayant une existence indépendante de notre puissance cognitive.

Mais l'espace, bien qu'il soit objectif, ne possède pas un être absolu : il est une relation, mais une relation réelle.

Ayant déterminé notre opinion, étudions les objections de Renouvier et voyons si elles parviendraient à nous convaincre d'erreur.

Infiniment divisé ou divisible, tel est l'espace selon Renouvier. De ces deux hypothèses entre lesquelles il nous laisse l'option, nous rejetons la première, pour adopter la seconde.

L'espace n'est point composé d'une infinité actuelle de parties. Affirmer le contraire, serait lui supposer une nature, absurde en vertu de la loi de limitation. Mais il est divisible à l'infini. Qu'est-ce à dire ? Que la division peut en dégager une quantité illimitée de parties ? Point du tout. Si nous déclarons l'espace infiniment divisible, nous entendons par là que la division

ne peut en dégager des parties qui ne soient étendues et, par suite, susceptibles d'un nouveau fractionnement. Mais le nombre des parties résultant de la division ne cessera point d'être fini. Jamais nous n'arriverons à l'infini actuel. Par conséquent il est même inexact, à la rigueur, de dire que l'espace est *infiniment* divisible, car cette expression donnerait à croire que le résultat de la division spatiale pourrait être une multitude infinie. Il est plus correct, ce semble, de considérer l'espace comme divisible *à l'indéfini*. En effet, le nombre des parties que la division en dégage est toujours susceptible d'accroissement, il ne cesse pourtant point d'être limité. Or, telle est bien la notion de l'indéfini : une série de quantités, nécessairement finie, mais dont la limite, loin d'être fixe, peut reculer sans cesse. L'espace est donc indéfiniment divisible. Comme tel, il échappe aux absurdités inhérentes au concept de quantité infinie.

Soit, réplique Renouvier, mais ce n'est point une raison de le croire objectif. Car si ses parties existent par le fait d'une division réelle ou mentale, il doit en être de même du tout constitué par ces parties toutes relatives. Quelque échap-

patoire que vous trouviez, l'espace est toujours une catégorie *a priori*.

Cette réponse n'a, croyons-nous, aucune portée. On peut apercevoir, sans peine, le double paralogisme qu'elle renferme. Renouvier, ne l'oublions pas, veut établir que l'être de l'espace est purement mental. Il commence par argumenter contre le partisan de l'espace conçu comme un absolu, ayant une existence indépendante des êtres corporels, et comme un réceptacle immense où ils seraient reçus. Vous faites dépendre, lui dit-il, l'existence des parties spatiales d'un fait qui leur est extrinsèque : un fractionnement réel ou logique : il doit en être de même pour le tout que pour les parties. Mais son adversaire lui répondra victorieusement, ce nous semble : Si vous admettez que l'espace est divisible, vous nous concédez qu'il existe avant la division en parties. Pour subir cette opération il faut que son existence y soit antérieure. Par conséquent, le fractionnement de l'espace y créera uniquement des *limites*, limites réelles si la division est réelle, limites mentales si la division est mentale. Mais il ne donnera pas aux parties leur entité spatiale ; celle-ci préexistait à la division. L'espace existe donc indépen-

damment de tout fractionnement provenant soit de l'esprit, soit des corps qui l'occupent.

Cette réplique serait, croyons-nous, fort judicieuse. Cependant, nous ne la prenons pas pour compte. Aussi bien, la théorie qu'elle défend n'est pas la nôtre, comme le reproche que Renouvier adressait aux partisans de l'espace considéré comme un absolu ne nous atteignait pas directement. Pour nous, l'espace, bien que doué d'objectivité, possède un être relatif. Il n'est qu'*une relation réelle de distance entre les corps*. Sans ces termes sur lesquels il se fonde, il ne possède aucune réalité. Par suite, il est faux de supposer l'espace comme une entité subtile, sorte de matière volatile s'étendant dans l'immensité, au delà même du monde corporel. Nous aurons plus loin l'occasion de faire voir, en même temps que sa fausseté, l'origine de cette supposition.

Ainsi, lorsque Renouvier argumente contre les théoriciens de l'espace absolu, ce n'est pas à nous qu'il s'en prend. L'espace, selon nous aussi, dépend, pour exister, des corps qu'il unit dans ses relations. Le philosophe néo-critique argumente uniquement contre nous, lorsqu'il conclut de la relativité de l'espace à son caractère idéal.

Mais cette inférence est illogique au plus haut chef. Il existe des relations réelles. Par suite, toute relation n'étant point d'ordre logique, il n'est point permis de passer du caractère relatif de l'espace à son idéalité. La preuve de l'existence de relations objectives réelles n'est point malaisée après la critique que nous avons faite précédemment des Principes de l'idéalisme et de la relativité. Nous avons conscience de saisir des relations dont l'existence est indépendante de notre appréhension cognitive et de notre être. Elles trouvent dans des termes absolus leur fondement réel. Il s'ensuit qu'elles n'appartiennent pas à l'ordre idéal.

Nous pensons avoir découvert le défaut des arguments de Renouvier contre l'objectivité de l'espace. Nous ne pouvons nous contenter de cette attitude négative et il nous faut établir notre propre thèse.

L'espace, disons-nous, est une relation objective. Il est bien entendu que par cette affirmation nous voulons uniquement déterminer la nature de l'espace en général, ou de l'espace en tant qu'il est conçu par une représentation abstraite et universellement applicable aux divers espaces

concrets. Au sujet de ces derniers une nouvelle question peut se poser : la connaissance que nous avons des diverses relations spatiales, individuellement considérées, est-elle fidèle ? En termes plus précis, la mensuration que nous faisons de ces divers espaces, au moyen de nos sens, nous renseigne-t-elle sur leurs dimensions réelles ? Il y aurait là un problème distinct de celui que nous agitons en ce moment. Mais Renouvier, par son corollaire idéaliste de la loi du fini, ne tend pas directement à le résoudre. Il s'efforce de répondre à cette question primordiale : la représentation abstraite de l'espace en général est-elle une forme *a priori* de l'entendement ou est-elle la connaissance d'une réalité objective ?

C'est à la seconde opinion que nous avons souscrit, tout en nous tenant à l'écart des partisans de l'espace considéré comme un absolu et en le définissant « une relation ».

L'espace possède un être relatif. Ce n'est pas un en-soi. En effet, considérons un espace concret et déterminé. Soit l'espace qui existe entre cette table et ce bureau. Quelle est la réalité qui fait qu'il y a là un espace ? Qu'est-ce qui donne à cet espace son être spécifiquement spatial ? Est-ce

une réalité en soi, ayant une existence propre et indépendante, où les corps seraient reçus et qui les situerait les uns par rapport aux autres ? Ou bien, contrairement à cette opinion vulgaire, l'espace serait-il une relation entre les corps ?

Pour choisir entre ces deux théories contraires, analysons l'espace déterminé qui tombe sous notre regard et efforçons-nous d'en abstraire la nature de l'espace en général. Qu'est-ce que cet espace qui existe entre ma table et mon bureau ? C'est une séparation qui tient ces deux corps éloignés l'un de l'autre, un intervalle, une distance. Or la distance existe-t-elle indépendamment des êtres qu'elle sépare ? Non, elle existe dépendamment du lieu occupé par ceux-ci. Juxtaposez-les, l'intervalle spatial disparaîtra du coup. Éloignez-les l'un de l'autre, il apparaîtra de nouveau, variant de dimension en rapport avec le lieu occupé par les corps déplacés. C'est l'application même du procédé inductif. L'espace n'a donc point un être indépendant des corps : sa réalité se fonde sur ceux-ci. Voilà un premier point qui nous semble acquis à l'encontre des partisans de l'espace absolu.

Mais il ne nous suffit pas de rejeter leur

théorie, il nous faut aussi établir la nôtre. Nous y parviendrons en prenant encore une fois notre point de départ dans l'espace conçu comme une distance. Creusons cette dernière notion, et nous verrons sans peine que l'espace est une relation. Aussi bien, qu'est-ce que la distance ? Cette idée exprime la non-juxtaposition de deux corps. Mais c'est là même une relation, c'est une propriété que l'on reconnait à un être, non point d'une façon absolue, mais en tant qu'un lien l'unit à un autre être, ce qui est la définition même de la relation.

Ainsi l'espace n'est point un en-soi, dont l'existence serait indépendante des êtres matériels. Il est uniquement un rapport de distance établi entre eux. Il trouve son fondement en eux ou, pour parler plus exactement, dans le lieu qu'ils occupent.

Après avoir établi la nature relative de l'espace, il nous faut mettre en pleine lumière son objectivité. Pour y parvenir, il suffira de prêter une soigneuse attention au témoignage de la conscience. Il y a quelques instants, nous scrutions l'essence de l'espace. Dans cette opération intellectuelle, sentions-nous l'action d'une forme

a priori, d'origine et de nature subjectives, qui, en modelant le monde matériel, nous révélait la réalité spatiale ? Nullement. Nous saisissions objectivement un être externe et indépendant de nous et de notre mode de connaître. C'était le réel qui s'imposait à notre esprit et que nous appréhendions. Ce fait psychologique que chacun, avec un certain degré d'attention, peut saisir dans sa conscience, est d'une importance capitale. D'une part, il nous révèle que ce n'est pas l'activité du sujet connaisseur qui nous donne la notion abstraite ou la forme de l'espace. Par là, il nous fait rejeter le phénoménisme kantien et néo-critique. D'autre part, il nous fait connaître, au contraire, que dans notre acte représentatif de l'espace, nous avons appréhendé le réel. La notion d'espace en général est objective.

Ainsi, nous dira-t-on, vous rejetez, sans plus, le subjectivisme ?

Non, car nous pensons que sa doctrine relative à l'espace recèle une part de vrai appréciable. Essayons de l'en dégager.

Nous venons de reconnaître l'objectivité de la notion abstraite d'espace. Est-ce à dire que ce concept nous représente, dans son intégrité, la

réalité constitutive des espaces particuliers qui séparent les divers corps de la nature ? Point du tout. Il nous donne uniquement la représentation de ce qui constitue l'être spécifique des divers espaces, de ce qui s'y trouve de commun et de général, et non de ce qui les distingue et les particularise. Par conséquent, la notion abstraite d'espace n'est point identique aux espaces particuliers, comme 1 = 1 ou comme A = A. Elle en représente uniquement l'une des réalités : la réalité qui leur est essentielle et foncière ; un des aspects que l'esprit peut y saisir : l'aspect principal. De ce caractère inhérent à la représentation abstraite, le subjectivisme a conclu à son idéalité. Il se trompait. Cette notion est uniquement *inadéquate* au réel, elle n'est point infidèle ni erronée.

Mais, nous objecte-t-on encore, la notion spatiale abstraite vous induit, à coup sûr, en erreur. Vous reconnaissez que le seul espace qui existe dans la réalité est constitué des relations particulières de distance entre les corps. Mais notre concept abstrait de l'espace en général n'est pas uniquement inadéquat, il défigure le réel. Il nous amène nécessairement à nous représenter l'espace, comme unique, ayant une existence indépendante

des corps, et même s'étendant, là où plus rien n'existe, au delà du monde réel, dans l'infini.

Le fait que cette objection invoque est vrai, incontestablement. Nous nous figurons spontanément l'espace comme homogène, indépendant des êtres matériels et sans fin. Mais d'où provient cette imagination ? Est-ce le concept abstrait d'espace en général qui nous donne cette représentation trompeuse ? Non point. Il nous représente l'espace comme une relation de distance entre les corps, abstraction faite de la longueur déterminée de cette distance, des termes entre lesquels ce rapport se trouve établi et du lieu qu'ils occupent. Mais l'élément fondamental qu'il nous fait atteindre dans les espaces particuliers est réel. Il omet simplement de nous en représenter les autres éléments singuliers ; il ne nie en aucune façon leur existence. En d'autres termes, il constitue une abstraction *mentale*, non une abstraction *réelle*. On ne peut donc lui adresser que ce seul reproche de représenter partiellement la réalité, et non point de la défigurer.

L'erreur se glisse dans une seconde opération intellectuelle qui suit immédiatement notre acte d'abstraction. Nous appliquons au monde cor-

porel notre concept abstrait de l'espace en général. En effet, nous connaissons toujours au moyen d'un jugement, et le jugement dans la connaissance des divers espaces particuliers sera l'établissement d'un rapport d'identité entre ceux-ci et notre idée abstraite de l'espace. Or, notre concept, avons-nous vu, fait abstraction des êtres corporels qui constituent les termes de la relation spatiale. Il nous représente uniquement ce rapport comme tel. En rapportant ce concept aux divers espaces, nous continuons à écarter de ces derniers toute représentation de leurs termes. Nous nous figurons l'espace comme doué d'une existence indépendante. L'abstraction n'est plus mentale, elle est devenue réelle.

Qu'on le remarque bien, nous ne disons nullement que l'acte de juger en général est, de sa nature, cause d'erreur. Car en rapportant dans un jugement le concept à l'être concret dont nous pénétrons l'essence, nous ne l'identifions pas avec la totalité de cet être. Nous avons conscience de n'en connaître qu'une des réalités constitutives. Aussi, pour nous le représenter en entier, nous déterminons notre idée au moyen d'autres notes soit abstraites, soit concrètes.

Nous ne soutenons pas non plus que l'application du concept spatial aux espaces divers et particuliers nous trompe *inévitablement*. Nous aurons l'occasion de le répéter, il y a, pour nous, possibilité, grâce à la réflexion, d'échapper à l'erreur. Cependant celle-ci nous paraît presque naturelle dans la mise en rapport de l'idée d'espace avec le monde des réalités. D'où cela vient-il ? D'une particularité inhérente à la nature de l'espace. La relation de distance, qui le constitue, est extérieure aux corps qui en sont les fondements. C'est ainsi que l'expérience nous la fait connaître. Il s'ensuit que l'esprit peut la saisir, sans appréhender, du coup, ses termes. Il s'ensuit aussi qu'il n'est point forcé de la mettre en rapport avec ceux-ci, lorsqu'il l'applique à la réalité. En attribuant, dans le jugement, le concept spatial aux divers espaces particuliers, nous le concrétons en y ajoutant la note de distance singulière et de longueur déterminée, mais nous ne sommes pas astreints à la mettre directement en rapport avec les êtres corporels entre lesquels l'intervalle spatial se trouve intercalé. Ainsi l'espace nous semble indépendant de ses termes.

D'autre part, comme Renouvier l'a très bien vu, l'expérience nous a toujours fait connaître les divers espaces se succédant sans fin. Nous mettons bout à bout leurs relations que nous nous représentons déjà existant indépendamment de leurs termes, et dont nous avons par suite effacé les limites. L'espace n'est pas seulement existant en soi, il devient unique et homogène.

Ces diverses notions, réunies et fondues en un seul concept, font de l'espace un immense réceptacle composé d'une matière éthérée, où les corps sont reçus.

La logique de notre erreur nous amène même à franchir le monde des corps ; nous faisons exister l'espace encore au delà, dans des étendues interminables où la pensée se perd dans la poursuite d'un terme qui la fuit toujours.

Enfin, même en dehors du monde des réalités, nous pouvons encore nous figurer des espaces nouveaux, s'étendant au gré de nos caprices. L'imagination du géomètre crée des espaces irréels où le concept abstrait trouve des réalisations variées et indéfinies.

Telles sont les applications principales de la notion d'espace en général.

Or, d'où proviennent les erreurs qui l'entachent ? Apparaissent-elles déjà dans le concept abstrait ? Non point. Nous croyons avoir démontré que celui-ci est fidèle, bien qu'inadéquat. Il est donc vrai de dire que nous avons une représentation objective de l'espace. L'erreur peut apparaître et apparait communément lorsque l'on en réalise l'idée abstraite dans l'ordre concret. Toutefois cette erreur n'est point fatale et nous pouvons, grâce à une vive attention, faire une application exacte de l'idée d'espace au monde réel.

Le phénoménisme néo-critique ne s'attaque pas uniquement à la notion d'espace. Le temps lui semble être pareillement une forme *a priori*. Pour juger du bien fondé de cette affirmation, étudions la nature de la notion temporelle, nous efforçant de découvrir si et dans quelle mesure elle se trouve entachée d'idéalité.

Sous quel aspect le temps, à première vue, s'offre-t-il à nos regards ? Il est, pour nous, un flux de réalités subtiles qui arrivent et s'en vont, qui apparaissent à l'être et disparaissent dans le

néant. Les choses sont baignées dans ce flux qui les emporte. Elles changent, elles aussi, et ne demeurent point identiques. Les modifications qui y apparaissent s'effectuent parfois plus vite, le plus souvent moins vite que le temps. Et celui-ci sert à mesurer la rapidité de leur cours. Cet écoulement que constitue le temps s'offre à l'esprit, entouré d'un certain mystère. L'imagination le représente au moyen de métaphores et les poètes aiment particulièrement à le décrire comme un fleuve. Cette image nous semble heureusement choisie : elle peint fidèlement de nombreux aspects de la réalité temporelle.

Le fleuve coule et le temps est une sorte de flux.

Les flots du fleuve succèdent aux flots. De même le temps est un mouvement successif.

Les flots arrivent toujours identiques. De même dans l'écoulement temporel, c'est une réalité spécifiquement la même qui vient de l'avenir où elle se trouvait en puissance, à la réalité actuelle du présent, pour tomber immédiatement dans le non-être. Le présent est toujours constitué d'un instant dont la nature ne change point.

Le fleuve coule sans interruption. De même le

temps est continu, rien ne nous semble pouvoir briser son cours.

Les eaux du fleuve passent sous nos yeux emportées par un mouvement toujours le même. Le cours du temps est non moins régulier.

Enfin, de même que, de toute évidence, le fleuve possède un être propre, ainsi le temps nous semble ne point dépendre, pour exister, des êtres qu'il emporte dans son cours.

Cependant l'image n'est point adéquate et l'on ne peut la superposer en tous points à la réalité qu'elle symbolise.

Le temps semble baigner tous les êtres dans un flot incessant. Il est universel comme l'espace et, de même que celui-ci nous semble infini, nous croyons le temps éternel.

Notons surtout ce caractère fort important et essentiel au temps. Encore qu'il soit continu, le temps nous apparaît fractionné et susceptible de l'être indéfiniment. Le présent le divise et apparaît à l'intelligence comme une limite mobile séparant en lui le passé de l'avenir. Dans les deux sens, le flux temporel s'écoule sans aucune solution de continuité ; quelques événements de ci de là s'échelonnent dans le passé. Mais le présent frac-

tionne le temps en deux tronçons nettement distincts. Et nous voyons clairement que sans lui le passé et l'avenir ne seraient point distincts, mais se confondraient dans une seule réalité. D'autre part, il nous semble que notre pensée peut diviser la continuité du temps en autant de fragments qu'il nous plait. Nous fractionnons le temps en parties régulières et ainsi, lui ayant appliqué une unité de mesure, nous le soumettons à la numération ; mais nous avons conscience en même temps de pouvoir à notre gré augmenter ou diminuer indéfiniment l'étendue des parties. Pour fractionner le temps en parties également grandes, nous recourons au mouvement apparent des cieux et à des appareils chronométriques, tels que les horloges et les montres. La terre et les horloges effectuent des mouvements invariables, du moins à peu de chose près, qui mis en rapport avec le flux temporel y déterminent des divisions correspondantes.

Telle est la représentation commune et spontanée que nous nous formons du temps. Mais il va de soi que cette notion vulgaire renferme des images. Il faut les en écarter. Car la métaphore qui nous fait connaître une chose au moyen d'une

chose différente, ne peut être une représentation fidèle. Après cette opération abstractive nous restons en présence de la définition que voici : Le temps est un mouvement successif, identique, continu, régulier, indépendant des autres êtres, universel, infini, fractionné par le présent et par notre esprit en un passé et un avenir.

On peut remarquer que nous avons écarté de cette définition rationnelle non seulement les métaphores telles que le fleuve, mais même la représentation du temps comme une entité subtile qui s'écoule. Aussi bien, c'est là, sans que l'on s'en doute, une image encore. Elle accompagne le plus souvent la notion abstraite de temps, et néanmoins elle en est réellement distincte. Qu'on l'examine afin de pénétrer sa nature, et on la verra s'étendre dans l'espace, concrète et déterminée, comme toute image. Elle n'a, de l'idée, le caractère abstrait et universel qu'en apparence, grâce à l'aspect vague et flou qu'elle prend pour la représentation. Mais dès qu'on veut en avoir une connaissance nette et claire, elle se particularise en se précisant. En fait, elle est une image raréfiée et schématique.

Au surplus, elle n'est pas essentielle à l'idée de

temps ; il s'ensuit à un second titre qu'elle ne doit pas entrer dans sa compréhension logique.

Nous avons une conscience habituelle du temps, et cependant nous sommes loin de garder toujours présente à l'esprit cette représentation d'une entité qui flue.

Pour estimer le temps écoulé, nous faisons attention aux divers changements qui se sont produits ; nous ne recourons pas à cette ligne idéale, et nous ne jugeons pas même nécessaire de l'évoquer à l'esprit.

Enfin, nous prenons le mieux connaissance du temps grâce au mouvement apparent des cieux ou bien au déplacement des aiguilles : cette ligne qui se prolonge sans cesse ne s'est pas présentée à notre imagination.

Ainsi nous venons d'épurer de ses métaphores et de ses images, la représentation du temps : nous en possédons maintenant une connaissance rationnelle. Cependant il faut voir si toutes les notes d'ordre intelligible que nous avons attribuées au temps, après les avoir abstraites de la représentation surtout imaginative que nous en avions, lui reviennent de droit. Or cet examen nous fait voir qu'il faut en écarter, en premier lieu, le

caractère d'éternité. Le temps ne peut être composé d'une infinité d'instants : l'infini quantitatif est absurde. Si nous croyons le mouvement temporel sans limite, il faut y voir, comme pour l'espace, le fruit d'un travail de l'imagination et le résultat du caractère abstrait de la notion que nous nous en formons.

Nous n'y admettons pas, non plus, la note d'universalité. Le temps est un mouvement successif et, comme tel, il mesure uniquement les mouvements de cette espèce. Par suite, il ne s'applique pas au mouvement instantané. D'autre part, l'Acte pur, immuable par essence, doit se trouver en dehors du temps.

La notion de temps ainsi épurée, nous nous le représentons comme un mouvement successif, identique, continu, régulier, indépendant des êtres de la nature, fractionné par le présent et par notre esprit en un passé et un avenir.

Le problème que nous agitons peut donc se poser : le temps ainsi défini est-il objectif ou subjectif? Renouvier prétend y voir une catégorie *a priori* de l'entendement. Se trompe-t-il ? Nous le pensons et voici la preuve de son erreur.

Précisons bien la théorie criticiste. L'idée

abstraite et universelle de temps ne nous serait pas donnée par la réalité externe ; elle serait d'origine subjective, elle serait une activité du sujet connaissant et se transporterait de son esprit dans le réel pour le modeler à sa ressemblance. Cette affirmation s'étendrait à tous les éléments qui la composent : aucun d'eux n'est de nature objective. Seul, l'élément concret et particulier qui fait exister non pas *le* temps, mais *ce* temps déterminé, trouve une origine extrinsèque à l'activité du connaisseur.

Cette thèse nous semble insoutenable. S'il est connaturel à notre intelligence d'avoir l'idée de ce mouvement régulier qui constitue le temps, comment se fait-il que notre appréciation du temps est si variable ? Il est impossible de le nier, ce n'est point l'exactitude qui caractérise notre estimation de la durée temporelle. Suivant nos dispositions, suivant les circonstances, suivant notre âge, le temps paraît bref ou long. Si les événements viennent en grand nombre frapper et exciter notre sensibilité, l'heure semble se prolonger considérablement. Si au contraire notre attention se trouve concentrée sur quelques objets, la durée paraît courte. Nous l'apprécions diffé-

remment encore, selon que l'ennui nous alanguit ou que le plaisir nous absorbe. Enfin, n'est-il point banal de dire que les années semblent longues pour l'enfant impatient de les voir s'écouler, et que la vieillesse se désespère en assistant à leur fuite rapide ? L'âge modifie notre appréciation du temps.

Mais comment concilier ce fait, cette variabilité de l'estimation de la durée avec cette affirmation d'après laquelle l'idée d'écoulement temporel régulier serait inhérente à notre structure intellectuelle ?

Et si elle l'est, comment se fait-il que, pour connaître le temps, nous devions recourir à des normes externes, particulièrement au mouvement céleste et au mouvement des horloges et des montres ?

Non, le temps n'est point totalement ni exclusivement subjectif. Mais s'il n'est point permis de le considérer comme une forme *a priori*, faut-il le définir une donnée, *a posteriori*, de l'expérience ? Nous ne le pensons pas, non plus. La notion de temps, au contraire de la notion abstraite d'espace, n'est pas en tous points objective. Elle possède un être mixte, et relève, dans sa constitution intime,

à la fois de l'objet et du sujet. Un examen de sa compréhension logique nous permettra aisément d'établir ce caractère qui lui est propre.

Que l'on tienne devant l'esprit la définition du temps que nous abstrayions précédemment de la connaissance surtout imaginative que l'on en possède communément. Et qu'on la décompose en ses divers éléments logiques, afin de voir s'ils attestent une origine objective ou subjective.

Le temps, disions-nous, est un mouvement régulier, continu, identique et successif. Existe-t-il un tel mouvement dans le monde externe et ces éléments de la notion temporelle que nous énumérons en seraient-ils la représentation intellectuelle ? Oui, ce mouvement existe objectivement : le mouvement céleste qui possède une régularité sinon absolue, du moins considérable, et à l'instar de celui-ci le mouvement artificiel de nos instruments spéciaux de mensuration temporelle. Aurions-nous tiré des mouvements de rotation de notre globe, notre notion du mouvement régulier, continu, identique et successif ? Il nous semble, car nous recourons à ces mouvements pour estimer l'écoulement du temps.

Mais, bien entendu, notre représentation du

mouvement céleste est abstraite : elle écarte certaines propriétés de ce mouvement pour retenir les autres. En ce sens le concept de temps, bien qu'objectif, est inadéquat comme la notion d'espace en général.

D'autre part, il faut remarquer que ce caractère abstrait du mouvement temporel est ce qui nous le fait considérer erronément comme un être indépendant de toutes les réalités de la nature, même du mouvement céleste. Extrait de celui-ci, mais en écartant certaines notes qui lui appartiennent, il ne s'identifie point, par suite, avec lui, et l'on comprend que l'esprit soit amené à l'en déclarer totalement distinct. De même, l'abstraction nous expliquait déjà l'illusion en vertu de laquelle l'espace nous semblait indépendant des termes sur lesquels il repose réellement.

Ainsi le temps n'est point indépendant de tous les êtres que saisit notre expérience. Cette note doit en être écartée : elle est fausse comme les notes d'éternité et d'universalité que nous avons précédemment critiquées.

Voici maintenant un autre caractère : le flux temporel est fractionné. Ce caractère serait-il extrait de la réalité ? Le temps serait-il fractionné

par la nature même des choses ? C'est une erreur de le croire. Tout d'abord nous sommes conscients de pouvoir fractionner le temps à notre guise. Nous pouvons diviser la journée en autant de parties régulières qu'il nous plait, les vingt-quatre heures n'ont rien de nécessaire et leur établissement dépend de la convention. D'autre part, nous pouvons diminuer indéfiniment, par voie de soustraction, la durée de l'instant actuel. La plus petite unité temporelle à laquelle nous nous sommes arrêtés, constitue, encore une fois, l'objet d'une option. Mais s'il est vrai que la grandeur des parties régulières du temps relève de notre choix, il semble, néanmoins, que l'existence du présent, quel qu'il soit, soit indépendante de notre volonté, comme aussi le fractionnement que cette séparation imperceptible entre le passé et l'avenir impose à la continuité temporelle. Que l'on réduise indéfiniment l'instant qui constitue le présent, on ne parviendra jamais au terme de la soustraction ou à l'annihilation du présent. Le fractionnement que ce dernier produit serait-il donné par la réalité objective? Nullement, il provient du sujet connaisseur. Le mouvement céleste et le mouvement des aiguilles de l'horloge,

de leur nature et indépendamment de notre pensée, sont-ils fractionnés par l'instant présent ? Non, car ils sont d'eux-mêmes continus. Ce qui les fractionne, c'est notre pensée qui suivant la marche du mobile la divise ou plutôt divise en parties égales l'espace qu'il parcourt. En effet, quel est notre mode de saisir, dans son cours même, un mouvement continu ? Nous suivons le corps en mouvement et, par rapport à l'espace immobile, nous marquons ses divers changements de position. Chaque fois que notre esprit perçoit un changement local, il le note, et il en fait un point fixe, afin de ne pas perdre la représentation de l'être instable du mouvement. Il nombre ces points fixes régulièrement espacés, et ainsi il possède la représentation détaillée du mouvement saisi en lui-même et pris sur le vif.

Lorsque notre esprit se livre à cette opération de fractionnement successif d'un mouvement continu, il peut considérer chaque changement local du mobile non plus en lui-même, mais relativement aux lieux qu'il a occupés précédemment et qu'il occupera dans la suite. C'est de cette double relation dont chaque changement est susceptible que naissent simultanément dans l'esprit les idées

de passé, de présent et de futur. La notion de temps est, du coup, engendrée dans l'esprit. Or cette opération de fractionnement successif et relatif qui lui a donné sa caractéristique dernière, est de nature subjective.

Ainsi il semble que nous disions vrai en reconnaissant au temps un caractère mixte. Les notes de mouvement régulier, identique, continu et successif nous sont données objectivement. Notre esprit se borne à fractionner ou mieux à décomposer ce continu. La régularité du mouvement céleste, il est vrai, n'est pas mathématiquement rigoureuse : on trouve donc une part de subjectif au sein même de la représentation du flux temporel comme toujours égal à lui-même. Mais cependant cet élément de variation est trop minime pour qu'il faille en tenir compte. Il apparait donc que le temps est de nature principalement objective et accessoirement subjective.

Aussi bien ce que notre esprit apporte dans ce concept, c'est uniquement un mode propre de s'assimiler le mouvement continu, en le décomposant. Cette fragmentation, bien qu'elle provienne exclusivement du sujet connaisseur, nous permet la connaissance de multiples éléments

externes et réels, constitutifs du temps. Elle introduit uniquement dans la notion temporelle une note contradictoire à l'idée objective de continu. Pour tous les autres concepts qui composent la notion de temps, elle nous en laisse intacte la représentation. Ainsi le cours du temps nous est donné objectivement, et ce n'est point notre activité cognitive qui lui donne sa vitesse propre ; celle-ci en est indépendante.

D'autre part, si l'on envisage l'utilité propre du temps, on s'aperçoit que cette modification du réel que notre structure intellectuelle introduit dans la notion de temps, n'a aucune importance. A quoi sert le temps ? A quoi utilisons-nous ce concept abstrait du mouvement céleste ? Le temps est une mesure. Mis en relation avec les autres mouvements, il en indique la durée. Or, pour que le mouvement céleste puisse faire son office de norme, est-il de quelque importance qu'il soit décomposé ou non en mouvements de moindre longueur ? Non. Il importe uniquement que le mouvement-mesure soit régulier : telle doit être sa caractéristique essentielle. Aussi bien comment pourrait-on encore établir un rapport de mensuration entre une grandeur donnée et l'unité

de mesure, si cette dernière changeait sans cesse ? Or la division numérique n'a aucun rapport avec la régularité objective du mouvement céleste. Particulièrement, elle ne la modifie en rien. Il s'ensuit que, n'intervenant pas dans la constitution de la propriété essentielle du temps, elle ne joue, dans la notion temporelle, qu'un rôle accessoire.

Mais nous pouvons dire davantage. Le temps est une norme. Il nous sert à mesurer la durée des divers mouvements successifs. Nous faisons cette mensuration en établissant entre ceux-ci et le mouvement-type, un rapport : nous constatons combien de fois le mouvement-norme se trouve contenu dans le mouvement donné que nous mesurons.

Or, ce rapport de mesure, quels sont donc les termes sur lesquels il se fonde ? A coup sûr, il s'établit entre les deux mouvements comparés. Mais le problème est de savoir s'il s'établit entre ces mouvements pris matériellement ou bien entre certains éléments formels de ceux-ci ?

Le rapport entre le mouvement-type et les autres mouvements est fonction et de leur vitesse

propre et de leur longueur ou de l'espace que chacun parcourt.

Or ces éléments objectifs, dans le mouvement-norme, ne sont nullement modifiés par le fractionnement numérique que notre intelligence lui fait subir. Que l'on nombre les diverses positions qu'il occupe, s'ensuit-il que sa vitesse objective et que la grandeur de l'espace qu'il parcourt s'en trouvent modifiées ? En aucune façon. Par conséquent, la division du continu dans le mouvement temporel n'empêche nullement le rapport de mensuration, essentiel au temps, de s'établir objectivement. On le voit, la division numérique joue, dans la notion de temps, un rôle non seulement accessoire, mais même indifférent.

Nous avons déjà vu que les éléments constitutifs de l'essence du temps sont objectifs, sauf la division de la continuité temporelle. Mais voici que cette dernière notion n'intervient en rien lorsque l'on fait remplir au temps son office et qu'on lui fait déterminer la durée des divers mouvements successifs : la mensuration temporelle est objective.

Nous venons de critiquer la théorie subjectiviste du néo-criticisme relativement à la notion de

temps. Par l'examen de la loi de limitation et de ses corollaires touchant l'espace et le temps, nous avons fini d'étudier les principes essentiels de la théorie de la connaissance de Ch. Renouvier. Précédemment nous avions déjà critiqué sa loi de la relativité qui constitue avec le Principe du fini les fondements de sa critique de la puissance cognitive et de tout son système.

Le moment est venu de passer à l'examen de sa théorie de la certitude.

*
* *

En étudiant la théorie de la connaissance de Ch. Renouvier, on n'a pu manquer d'observer en quelle importante mesure elle a exercé de l'influence sur la pensée philosophique contemporaine, toute imprégnée de relativisme phénoméniste. Sa théorie de la certitude nous semble avoir inspiré non moins puissamment diverses épistémologies volontaristes qui ont vu le jour ces derniers temps. Et ce ne sont pas seulement les philosophes étrangers aux croyances religieuses qui ont puisé aux sources du néo-criticisme. Une récente école catholique a transposé, dans un mode mystique et sous la forme d'une philosophie

de l'action ou d'un dogmatisme moral, la doctrine de Renouvier sur le critère de la science certaine.

Il est donc très intéressant d'étudier l'épistémologie néo-critique, et d'estimer, aussi exactement qu'il est en notre pouvoir, le degré de vérité qui lui revient.

La pensée de Renouvier, dans le développement de sa critériologie, parcourt une double étape. Il indique d'abord ce qu'est *en fait* la certitude, pour faire voir ensuite ce qu'elle est *en droit*. Lorsque l'on parle de connaissance certaine, on a toujours en vue une connaissance dépassant le phénomène immédiat et actuel. Or, qu'est donc la connaissance médiate ? Une croyance, une opération combinée de l'intelligence, du cœur et de la volonté. L'entendement, seul, livré à ses propres forces, est incapable de franchir le difficile passage de l'immédiat au médiat. Il y parvient uniquement avec l'aide des autres puissances représentatives.

Si le fait est tel, que peut être le droit ? La question est de savoir si nous devons nous laisser arrêter par notre impuissance intellectuelle et nous cantonner dans le scepticisme, ou bien si nous devons appeler à notre secours le dogma-

tisme du cœur et de la volonté. Les nécessités de la vie pratique et les exigences de la conduite morale nous feront adopter ce dernier parti. Nous serons donc des croyants, et nos croyances, subjectivement appuyées sur nos trois puissances de représentation, unies dans une action commune, trouveront leur fondement objectif dans la croyance primordiale à l'ordre de finalité du monde.

Ainsi la doctrine critériologique de Renouvier se groupe autour de deux principes qui la résument : Notre certitude *est* une croyance. Elle *doit* être une croyance.

Pour l'apprécier, fixons successivement notre attention sur chacune de ces affirmations.

Afin d'établir que la connaissance certaine dépassant l'immédiation n'est pas une simple et sèche opération de l'entendement, mais le fruit de toutes les facultés supérieures de l'homme, Renouvier invoque divers arguments. C'est, tout d'abord, l'objection séculaire des sceptiques : les contradictions incessantes des opinions humaines. Ce fait, au nom duquel Sextus Empiricus condamnait le dogmatisme de la raison et le convainquait d'impuissance à nous procurer la certitude,

Renouvier lui donne la même interprétation, dans le fond, mais sous un aspect nouveau. Si l'esprit humain est ballotté par des pensées contradictoires, sans qu'il puisse jamais se fixer avec assurance ; si les philosophes, particulièrement, ont donné sans cesse et donnent sans fin, aux problèmes qu'ils agitent, les solutions les plus opposées, il faut en conclure, d'après l'auteur du *Personnalisme*, que toute connaissance n'est qu'une croyance. Nous croyons savoir, en fait nous ne savons pas.

Si les hommes et spécialement les penseurs se contredisent, est-on obligé d'en conclure que *tous*, dans *toutes* leurs affirmations médiates, sont des croyants ? Faut-il en inférer que *tous*, et dans *tous* les cas, sont le jouet d'une illusion, lorsqu'ils pensent que leurs jugements sont le produit d'une constatation purement intellectuelle ? C'est une des interprétations que ce fait autorise. Ce n'est pas la seule. Il laisse place à une seconde hypothèse explicative, non moins légitime. C'est que chez tout homme et chez tout philosophe, mais pour un certain nombre de certitudes, l'intelligence n'est point le facteur unique. Le cœur et la volonté sont intervenus, quoi qu'ils

fissent pour se tenir à l'abri de cette action extra-rationnelle. Mais pour un certain nombre l'opinions et de doctrines, l'entendement seul les a révélées à leurs auteurs : elles sont le vrai.

Telles sont les deux interprétations possibles du fait dont nous avons reconnu la réalité : les divergences incessantes des opinions humaines. Si l'on se borne à la constatation de ce seul fait, aucune ne s'impose plus que l'autre à notre adhésion, et pour opter en faveur de l'une à l'exclusion de l'autre, il nous faudra recourir ultérieurement à une analyse de l'acte même de connaître : nous verrons s'il révèle l'intervention *essentielle* et non point *accidentelle* du cœur et de la volonté.

C'est d'ailleurs ce que Renouvier a fait, tout en attribuant, néanmoins, à l'argument tiré des divergences entre les opinions des hommes et des penseurs, une valeur propre que nous ne lui reconnaissons pas. En se livrant à cette analyse de l'acte cognitif, il a cru y voir plus qu'une exclusive opération de l'intelligence. Pour lui, dès que l'on dépasse le phénomène immédiat, l'on doute ; or le doute amène la réflexion et, par suite, la mise en œuvre de toutes nos puissances représentatives. Aussi longtemps que l'on réfléchit, la

volonté meut l'intelligence. Et si l'on cesse, c'est que la volonté a coupé court à cette action réflexive et que le cœur, entraîné par l'amour du vrai, nous a fait adhérer à la proposition qui nous laissait en suspens.

Tels seraient, pour Renouvier, les principes constitutifs de la certitude. Ils seraient à la fois d'ordre intellectuel, passionnel et volitif.

Tout d'abord, point de certitude, d'après lui, sans réflexion, et point de réflexion sans une action de la volonté sur l'entendement. Ces prémisses sont vraies, du moins dans les limites que voici. Le philosophe, selon nous, ne peut passer de l'immédiat au médiat sans un travail de réflexion sur ses actes cognitifs. En les étudiant de la sorte, il pourra voir si la certitude qu'il leur attribue spontanément est objectivement fondée. Mais cette opération réfléchie doit-elle être attribuée, *en dernière analyse*, à l'intelligence ou à la volonté ? La volonté meut l'entendement, certes, mais pour ce motif que l'intelligence, à son tour, fait voir la bonté de cette motion et ainsi la rend désirable par la volonté. En dernier ressort, le travail de la réflexion relève d'une action intellectuelle.

Chaque fois que nous doutons de la vérité d'une proposition, c'est que notre intelligence ne constate point l'appartenance ni la non-appartenance de ses deux termes, elle n'ose se prononcer dans un sens ni dans l'autre. Aussitôt que nous désirons arriver à la certitude, la volonté intervient ordonnant, en quelque façon, à l'intelligence l'examen de ce jugement. Mais cette intervention de la volonté a été provoquée elle-même par l'intelligence qui a constaté sa nécessité. Elle durera aussi longtemps que la faculté intellectuelle sera dans le même sentiment, prenant fin uniquement lorsque l'entendement aura saisi nettement et objectivement soit l'appartenance, soit la non-appartenance du sujet et du prédicat dont l'union ou la séparation lui sont proposées. C'est donc à l'intelligence, *en dernière analyse*, que le travail réflexif doit s'attribuer. La volonté y intervient consécutivement à une représentation intellectuelle.

Il semble donc que le néo-criticisme, dans cette analyse de l'acte cognitif réfléchi, a péché encore une fois par omission. Il a constaté un fait réel, il n'a toutefois vu qu'une part de la réalité.

Mais Renouvier ne se bornait pas à soutenir

que la volonté est le principe dernier de la réflexion ; pour lui, cette puissance, secondée par le cœur, mettrait fin à la recherche réfléchie qu'elle a fait naître et prolongée. C'est d'elle que viendrait la décision établissant la vérité ou l'erreur d'une proposition. Aussi bien le doute est toujours possible, et l'intelligence, laissée à elle-même, est impuissante à nous procurer cette quiétude de l'âme dans la possession du vrai, qui caractérise la science certaine. C'est donc au cœur et à la volonté qu'il appartient de nous donner cette certitude que, sans ces puissances représentatives, nous n'atteindrions jamais.

Toute opération purement intellective, selon Renouvier, nous laisse dans le doute. En effet, tout jugement et tout raisonnement impliqueraient une intervention de la mémoire. Or, qu'est-ce qui nous garantit la fidélité du souvenir ? Son objet n'est-il pas absent ? Par suite, une vérification est impossible.

D'autre part, point d'acte cognitif où ne se glisse quelque possibilité d'erreur, à tout le moins hypothétique. Même dans le jugement analytique une équivoque peut toujours naître. Renouvier répéterait du moins, au sujet de la

vérité, le mot imagé et si expressif de Pascal : « La justice et la vérité sont deux pointes si subtiles, que nos instruments sont trop mousses pour y toucher exactement. S'ils y arrivent, ils en écachent la pointe et appuient tout autour, plus sur le faux que sur le vrai ».

Enfin, l'évidence, ce soi-disant critère infaillible et nécessaire, est une illusion : c'est, tout simplement, une forme de la passion du vrai, jointe à la force de l'habitude et de l'autorité.

Ainsi, Renouvier établit son volontarisme en s'efforçant de prouver au préalable l'impuissance de l'intellect pur, dont aucun acte n'emporterait notre adhésion.

Les diverses raisons qu'il produit pour frapper de suspicion les actes intellectuels, sont dénuées de valeur. Son doute n'est nullement légitime.

Dans l'énonciation de tout jugement et de tout raisonnement, il y a, dit-il, une intervention de la mémoire. Et voici, croyons-nous, l'interprétation légitime de cette pensée. Dans le jugement, nous rapprochons d'un concept *précédemment* abstrait la représentation actuelle d'un être. Ainsi, lorsque nous disons : *cet homme est bon*, nous rapprochons du concept de bonté, *antè-*

rieurement appréhendé par l'esprit, la représentation présente de cet homme déterminé qui tombe sous notre expérience sensible. L'idée de bonté n'est donc point née dans notre esprit, au moment même où nous saisissons l'existence et la nature de l'être concret auquel nous l'attribuons; elle est le fruit d'une acquisition antérieure.

Le raisonnement, de même, est la réduction à l'unité de divers actes successifs. Il unit plusieurs propositions, et à ce titre il exclut la simultanéité des actes représentatifs autant de fois qu'il renferme de jugements : chacun de ceux-ci est la synthèse de deux actes successifs. D'un autre côté, les diverses propositions qui le composent ne sont point appréhendées au même moment par l'esprit. Elles se succèdent dans le temps.

Tel est le fait, incontesté par nous, que Renouvier invoque. Il en infère que le jugement et le raisonnement autorisent une possibilité d'erreur. Aussi bien les faits que le souvenir nous rapporte sont passés, il n'est point possible de les vérifier.

Ce raisonnement suspecte donc nos représentations intellectuelles pour ce fait que l'intervention de la mémoire leur est essentielle. Or c'est ce que

nous nions. Certes, à première vue, on est tenté de soutenir, avec Renouvier, que les actes de l'intelligence, soit le jugement, soit le raisonnement, étant successifs, sont nécessairement l'objet du souvenir. Pourtant il y a dans cette affirmation une équivoque captieuse qu'il n'est point malaisé de dissiper. L'*acte* d'appréhension ou de représentation prend place dans le temps, nous ne songeons pas à le contester. Mais l'*idée* qui est le résultat de cette appréhension intellectuelle est abstraite, elle ne renferme par suite aucune détermination temporelle. Or, l'objet du souvenir est formellement affecté par le temps : il est essentiellement passé, et c'est, comme tel, qu'il est rapporté par la mémoire. Partant, l'idée n'est pas, de sa nature, un souvenir. On peut qualifier ainsi uniquement l'acte par lequel nous l'appréhendons dans le réel : celui-ci seul est situé dans le temps. Par suite, le jugement et le raisonnement n'impliquent point, dans leur essence, l'activité de la mémoire. En effet ils ne sont pas la synthèse des divers actes représentatifs de l'entendement envisagés comme tels, et en tant qu'ils relèvent d'un sujet connaisseur concret et déterminé ; ils unissent des idées abstraites.

On pourrait nous objecter que si cette réponse vaut pour justifier la fidélité représentative du jugement, elle n'a point la même efficace lorsque le raisonnement est en question. En effet, le raisonnement implique une intervention de la mémoire. Il n'est pas la synthèse d'idées pures, il s'y mêle toujours intimement le souvenir de plusieurs actes d'appréhension. Nous ne rejetons nullement cette dernière affirmation. Il est bien vrai, nous n'énonçons une conclusion qu'en nous souvenant d'avoir vu la vérité des diverses propositions qui constituent ses prémisses. Mais le souvenir n'intervient en rien dans la démarche même de l'esprit, soit déductive, soit inductive, par laquelle nous faisons sortir de ces prémisses leur conclusion. C'est dans un seul et même acte que je synthétise les diverses idées qui interviennent dans l'antécédent et que j'appréhende dans ce rapprochement la vérité nouvelle qui en jaillit. Or, c'est cet acte-là qui est constitutif du raisonnement. Celui-ci n'est point composé, dans son essence, d'actes successifs, mais d'un seul acte intellectuel. Le souvenir ne peut donc l'entacher d'erreur.

D'ailleurs, même si l'on concède à Renouvier

l'intervention essentielle du souvenir dans les représentations intellectuelles, on doit reconnaître que sa critique est plutôt une chicane. Nos actes de mémoire sont entachés d'infidélité dans la mesure où les événements qu'ils rapportent sont éloignés. Mais tel ne peut être le cas pour le raisonnement. Quelques instants à peine séparent l'énonciation de l'antécédent de la formulation du conséquent.

Ajoutons que sa critique du jugement n'est pas plus fondée. Comme toute représentation d'un événement passé, le prédicat des propositions, selon lui, ne serait plus susceptible de vérification. Est-il la reproduction fidèle de la réalité antérieurement perçue ? Nous n'en savons rien et ne pouvons le savoir. Mais cela est faux ! Le concept qui fait fonction d'attribut peut toujours être confronté avec le réel, afin de voir s'il le représente sans altération. Ainsi, lorsque j'affirme que cet homme est bon, il m'est toujours loisible de vérifier si mon idée de la bonté que je lui attribue est conforme ou non avec le réel. Ce que l'on nomme *bonté* n'est point absent ni disparu, comme les événements lointains que le souvenir nous rapporte. C'est un être toujours présent

dans le monde des réalités que mon intelligence peut saisir.

Renouvier soutient encore que, même en ne tenant point compte de l'intervention du souvenir dans sa formulation, aucun jugement n'emporte l'adhésion de l'esprit : on peut douter indéfiniment devant n'importe quelle proposition.

Ceci, nous le nions encore. Il est des vérités qui s'imposent nécessairement à l'intelligence et nous n'avons aucun motif *raisonnable* de douter à leur sujet. Mais, objecte Renouvier, l'on peut toujours émettre l'hypothèse d'une erreur, par exemple on peut supposer avec Descartes qu'un malin génie nous a fait tels que nous nous trompions toujours. Cette supposition entrée dans l'esprit, le doute la suit et il devient impossible de l'en déloger.

Cette réplique renferme une équivoque. Oui, le doute est toujours possible, mais non point le doute *raisonnable*. L'imagination, aidée par la volonté, peut nous faire échafauder les hypothèses qu'il lui plait. Ainsi, elle peut nous faire croire, arbitrairement et contre toute raison que, peut-être, un dieu trompeur trouve amusant de nous décevoir. Mais nous disons que, si l'on se fie

uniquement aux renseignements de la raison, il est des jugements qui nécessitent l'assentiment, sans que le doute y puisse prendre place.

Mais, dira Renouvier, c'est là faire appel au critère de l'évidence. Or ce que vous appelez de ce nom, n'est autre chose qu'une impulsion aveugle. Conçoit-on cet inconcevable contact avec le réel objectif, qui constitue la négation formelle du Principe de relativité ? D'autre part, l'évidence est plutôt une fonction passionnelle et non point une propriété des actes de l'entendement. Cet instinct est spontané et nécessitant. Or, la raison est une puissance réfléchissante, et comme telle, l'évidence ne peut appartenir à ses actes.

Qui ne voit la faiblesse de ces objections ?

Le Principe de relativité interdit toute communication avec le vrai externe ; nous avons rejeté cette loi limitative de l'esprit.

L'évidence possède de tout autres caractères que la raison. Elle est spontanée et nécessaire ; ce qui caractérise la faculté intellectuelle, c'est la recherche réfléchie, l'hésitation, le doute. Cette opposition que Renouvier veut voir entre l'évidence et la raison n'est pas réelle. L'évidence

peut fort bien n'être pas spontanée, si le philosophe néo-critique entend par là qu'elle doit nous apparaître d'emblée, et nous faire admettre antérieurement à toute réflexion les jugements dont elle nous garantit la certitude. Certes, il y a des propositions, qui, dès que l'entendement en considère les termes, lui apparaissent inévitablement vraies. Tel le principe de contradiction, tels les axiomes géométriques. Mais il est d'autres jugements dont la vérité ne devient évidente qu'après un travail de réflexion parfois prolongé.

D'autre part, il est faux d'affirmer que la recherche caractérise toutes les démarches de l'intelligence. L'entendement possède des certitudes spontanées et des certitudes réfléchies.

Or les premières naissent précisément en nous lorsque l'évidence se produit antérieurement à toute ratiocination ; les secondes, lorsque l'évidence est le résultat d'une enquête réfléchie.

On le voit, l'évidence et les certitudes rationnelles, loin de s'opposer, subissent dans leurs caractères la loi d'une concomitance rigoureuse et d'une dépendance constante. Il y a de la première aux secondes un rapport de cause à effet.

Mais, objecte Renouvier, si l'évidence n'est pas

toujours spontanée, à tout le moins, elle est nécessaire. D'après votre doctrine intellectualiste, dès que l'évidence d'une proposition se fait jour, celle-ci est indubitable. Or, d'autre part, vous le reconnaissez vous-même, il est des jugements devant lesquels l'esprit peut, durant un temps plus ou moins long, se trouver perplexe. Comment pouvez-vous soutenir que l'évidence, force nécessitante, caractérise les actes de jugement de la raison, dont beaucoup ne nécessitent pas l'adhésion ?

Nous maintenons que ces caractères inconciliables s'attribuent aux actes de l'entendement. Et voici la solution de cette apparente antinomie. Ces prédicats opposés, la nécessité de l'évidence et l'indétermination qui résulte de l'incertitude ne s'attribuent pas aux actes de l'intelligence, *au même moment*. Antérieurement à l'apparition de l'évidence, la considération des termes du jugement qui lui est proposé, laisse l'esprit dans l'anxiété. Mais lorsque l'évidence s'est produite, l'on ne pourrait plus douter : c'est alors seulement que l'action nécessitante de l'évidence se fait sentir. Ainsi, ce n'est point au même sujet que nous rapportons des attributs contraires,

lorsque nous disons que certains actes intellectuels, d'une part, sont d'une certitude réfléchie et, d'autre part, se font admettre en vertu de leur évidence nécessitante : nous les envisageons à des moments différents, ici au moment de la recherche, là lorsque l'enquête a abouti et nous a fait atteindre le vrai.

Nous croyons avoir montré le peu de fondement du volontarisme néo-critique. Renouvier, l'on s'en souvient, s'efforçait d'établir que toute certitude est un acte de foi, produit par les trois puissances représentatives indissolublement unies. Après avoir invoqué l'argument habituel du Pyrrhonisme : les contradictions des hommes et des philosophes, il procédait à une analyse fort originale de la faculté même de connaître. Nous avons vu qu'aucun de ces moyens ne lui réussissait et ne parvenait à fonder sa doctrine. Même nous croyons avoir établi ce point important que la puissance habituellement constitutive de nos certitudes est l'entendement. Si la volonté commande la réflexion, c'est subordonnément à l'intelligence. D'autre part, les objections de Renouvier n'ont pu ébranler nos certitudes intellectuelles : nous espérons avoir fait saisir l'inanité de ces

objections. Il s'ensuit que la passion et la volonté n'ont point à intervenir pour suppléer à l'insuffisance de l'entendement : celui-ci peut, par ses propres forces, atteindre à la connaissance certaine.

Cependant que l'on ne se méprenne pas sur la portée de nos affirmations dogmatiques. Si l'intelligence produit *habituellement* la certitude, nous admettons que *accidentellement* le cœur et la volonté la causent aussi. C'est cette distinction que les volontaristes oublient souvent de faire. Ils nous semblent, en général, ignorer l'attitude de leurs adversaires intellectualistes dans la question de la certitude. Ils se figurent que nous ne reconnaissons aucune intervention passionnelle ou volitive dans la constitution de nos connaissances certaines. C'est une erreur. La volonté agit, ainsi que nous l'avons reconnu, dans la création des certitudes réfléchies. D'un autre côté, la vérité est pour elle un bien, elle est poussée par la hâte de l'atteindre et de la posséder. Dans un certain nombre de cas, lassée de l'effort que la réflexion lui demande, elle met fin à toute recherche et se prononce prématurément. Ainsi la passion du vrai est, sous ce rapport, un obstacle

à sa possession. Que dire, par suite, du rôle des autres passions avec leurs indéfinies variétés ! Elles agissent et sur la volonté pour arrêter la réflexion, et même sur l'intelligence pour détourner son attention de l'évidence qui commence à poindre. Mais cette intervention du cœur et de la volonté dans la constitution de nos certitudes, nous la croyons *accidentelle* et non point *essentielle* à nos actes représentatifs.

Voilà donc ce qu'est la certitude *de fait* : Renouvier se trompe, lorsqu'il veut y voir une croyance. Il reste maintenant à se placer au point de vue juridique et à se demander ce qu'elle est *en droit*. Pour le néo-criticisme, le fait constituerait le droit : puisque la certitude est un acte de foi, le mieux encore est d'obéir à cette loi de notre nature. Nous sommes, en vertu de notre constitution psychique, des croyants en matière de science certaine, par suite nous avons raison de l'être.

Nous avons établi que le critère de la certitude auquel nous recourons en réalité n'est pas la foi, mais l'évidence objective. Ce n'est pas la volonté qui décide du vrai ou du faux, c'est l'intelligence. Si donc le mode de raisonner

dont use Renouvier pour fonder son critère fidéiste avait quelque valeur, nous pourrions conclure que la certitude étant engendrée en fait par l'évidence, il en est de même en droit. Mais il est aisé de voir le caractère sophistique de ce raisonnement : on ne peut passer de l'existence d'une chose à sa légitimité. Le critère de l'évidence doit se justifier et se justifie par de tout autres raisons, plus valables.

Mais, cependant, admettons, par hypothèse, qu'en réalité toute certitude soit le fruit d'une triple action de l'entendement, du cœur et de la volonté. Faisons momentanément table rase de l'argumentation par laquelle nous avons établi l'intellectualisme et concédons provisoirement à Renouvier son volontarisme de fait. Peut-il encore résoudre le problème juridique de la connaissance certaine ?

En aucune façon. Du moment où l'on pense que cet état subjectif qui constitue la certitude est engendré dans l'âme par un acte de foi, sans qu'une connaissance intellectuelle en puisse être le fondement, on rend du coup impossible ce même état. En effet, voici l'attitude psychologique où nous nous trouverions, si le volontarisme

de Renouvier était réel. D'une part l'intelligence, en voulant parvenir au phénomène immédiat, serait obligée de douter aussi longtemps qu'on la laisserait livrée à ses propres forces. Le cœur et la volonté, d'autre part, la seconderaient, suppléeraient à son insuffisance et l'amèneraient à prendre une décision. Mais si nous reconnaissons cette antinomie de nos facultés, du coup toute certitude nous échappe à jamais. Non seulement nous ne pouvons plus passer de la certitude de fait à la certitude de droit, mais le fait, lui-même, se trouve modifié : le doute s'est substitué dans notre esprit à l'apaisement et à la quiétude dans la possession de ce que nous croyions être le vrai, et il y est entré pour toujours. En effet, placés entre le scepticisme de l'intelligence et le dogmatisme du cœur et de la volonté, nous devons résoudre cette opposition en optant pour le premier et en rejetant le second. Nous serons pyrrhoniens et nous devrons l'être. L'intelligence est la faculté qui nous dit ce qui est et pourquoi il est. Le cœur et la volonté ont pour acte unique l'amour : ils tendent vers ce qui est bon, ou mieux vers ce que l'entendement leur présente comme tel. Or, placés devant une proposition qui

n'entraine pas, dès la première considération de ses termes, l'assentiment de notre esprit, comment parviendrons-nous à mettre fin au doute qui nous tient anxieux ? Par quelle activité psychique arriverons-nous à la certitude ? Nous devons savoir si le prédicat, dans ce jugement, s'attribue ou non au sujet. Nous serons renseignés à ce sujet, lorsque nous verrons que, objectivement, cette attribution se produit. Or cet acte de vision relève de l'intelligence : il nous dit ce qui est, et en nous le disant, il motive notre affirmation, il nous en donne le pourquoi. La volonté ne peut que tendre vers ce qui lui est présenté comme un bien, et il n'est même pas de son ressort de discerner ce qui est bon. Mais l'intelligence le lui révélant comme tel, elle l'aime, elle le poursuit de ses désirs et s'efforce de le posséder pour en jouir.

Si donc l'intelligence peut seule nous donner la connaissance et, par suite, la certitude, et que la volonté soit incompétente en cette matière, nous devons suivre uniquement, si nous voulons parvenir à la science certaine, le verdict intellectuel. Et si l'intelligence doutait irrémédiablement comme Renouvier l'affirme, cette attitude de

l'esprit serait seule légitime. Le cœur et la volonté sont des puissances, d'elles-mêmes, aveugles.

Mais Renouvier répliquera : Cette dernière affirmation renferme votre erreur. Les puissances affectives et volitives ne sont nullement frappées d'incompétence, elles ne sont pas aveugles, elles ont leurs raisons qui leur appartiennent en propre. Il y a des motifs de croire et ces motifs ne sont pas, comme le soutient l'intellectualisme, d'ordre rationnel. Ce sont les raisons du cœur, ce sont des raisons d'ordre moral, relevant, en propre, de la passion et de la volonté. Si ces deux facultés dépassent les certitudes à proprement parler intellectuelles, c'est qu'elles y sont poussées par les nécessités de la vie pratique qui nous contraint de prendre parti dans le domaine des phénomènes médiats et absents ; par les lois mêmes de notre nature qui n'est pas seulement intellect pur, mais vie, passion et action ; enfin par la foi au bien, qui est indestructible en nous, par la croyance indéracinable à l'ordre des choses et à l'accord entre notre connaissance et le vrai. Voilà, certes, des raisons de croire, et elles relèvent incontestablement de cette puissance libre d'aimer qui constitue le fond de notre être.

Nous voyons, dans cette réplique, une occasion de dissiper l'équivoque habituelle qui donne au fidéisme une apparence de vérité. Sans nul doute, les motifs que Renouvier invoque ici pour fonder le critère de la croyance rationnelle sont d'ordre pratique et volitif. Mais quelle est la faculté qui les juge eux-mêmes, et qui, partant, est, en dernière analyse, le fondement de toute certitude ? C'est l'intelligence. Lorsque Renouvier nous dit : « les exigences pratiques demandent que nous passions outre à l'hésitation de l'intelligence, grâce aux appétits du cœur et de la volonté, par conséquent la croyance rationnelle est le critère légitime de la science certaine », il fait un raisonnement. Dans chacune des propositions qui constituent cette inférence, il attribue un prédicat à son sujet, pour ce motif qu'il a vu objectivement qu'il en doit être ainsi. De plus, il juge que de son antécédent où il constate les exigences de la pratique, il peut déduire un conséquent favorable au volontarisme. C'est encore une fois un acte de constatation intellectuelle.

Il en est de même, lorsqu'il se fie aux lois de notre nature, selon lui, essentiellement croyante et à notre foi au bien. C'est toujours un jugement

de l'esprit qui le fait adhérer à ces propositions. Il ne les admettrait pas s'il n'en avait appréhendé, par une activité intellectuelle, le bien fondé.

Ainsi, c'est à l'intelligence qu'il revient de juger les raisons de croire, même d'ordre pratique.

D'ailleurs, il en doit être ainsi. Car les motifs de croire sur lesquels se fonde le critère volontariste doivent, à leur tour, trouver quelque fondement. Or, nous croyons l'avoir établi, c'est à l'intelligence seule qu'il appartient d'apprécier la solidité de cette base. Le cœur et la volonté n'y sont point compétents. Ils n'ont pas à juger ni à dire ce qui est. Par suite, les croyances elles-mêmes doivent être fondées dans l'intelligence, sinon elles s'écroulent.

Et, d'ailleurs, cette intervention de l'entendement pour baser l'acte de foi est l'application d'une loi générale de notre activité psychique. La volonté, avons-nous dit, n'a pas compétence pour discerner ce qui est bon. Mais le bien lui étant proposé par l'intelligence, elle y tend. Son activité, d'elle-même aveugle, est éclairée par l'intelligence. Lors donc qu'il s'agira pour elle de croire et de franchir l'immédiation, elle ne pourra

agir que si elle recourt aux lumières intellectuelles. L'entendement lui dira si l'affirmation ou la négation d'un jugement n'offrant pas de certitude intrinsèque est un bien ou non. Ainsi dans l'acte de foi, la volonté relève de l'intelligence, en vertu d'une loi de dépendance générale qui unit ces deux puissances.

C'est donc, en dernier ressort, à l'entendement de fonder la certitude : les motifs de croire même d'ordre pratique et moral relèvent de son jugement.

Mais Renouvier frappe d'impuissance cette faculté, dès qu'il est question de se prononcer au delà du phénomène immédiat. Par suite, la certitude à laquelle il s'efforçait de nous conduire grâce au critère de la croyance rationnelle n'existe pas, faute de base. Si le jugement et le raisonnement, par le fait qu'ils impliquent une intervention de la mémoire, sont toujours douteux, il n'est plus licite de recourir à des actes de ce genre pour établir le critère de la certitude. S'il n'est point de proposition qui n'autorise un doute, à tout le moins hypothétique, quelle confiance pouvons-nous encore avoir dans les démarches intellectuelles qui nous font considérer

la croyance comme le fondement légitime de la science certaine ? Si l'évidence avec laquelle ces jugements s'imposent à notre esprit, n'est rien d'autre qu'une illusion, il n'est pas possible de s'y fier et, par suite, le critérium de Renouvier est lui-même incertain. Enfin, puisque, en vertu du Principe de l'idéalisme, toute connaissance est relative au sujet connaisseur et même ne nous fait atteindre que nos représentations, les motifs de croire sont de vaines apparences auxquelles rien d'objectif ni de réel ne répond.

La certitude, dans le néo-criticisme, ne se légitime point. Renouvier invoque un critère qu'il ne peut établir que par des actes représentatifs exclusivement intellectuels. Mais, d'autre part, il suspecte ceux-ci. En recourant au dogmatisme du cœur et de la volonté, il croyait éviter l'illogisme du pyrrhonien qui par sa conduite inflige à son scepticisme un démenti incessant. Mais Renouvier aggrave l'absurdité qu'il reproche au sceptique. A l'illogisme pratique, il ajoute un illogisme théorique. Aussi la position qu'il a choisie nous semble-t-elle intenable.

Il appert des lignes précédentes que le critère de la certitude doit être, en dernier ressort,

d'ordre intellectuel. La question *de droit*, de même que la question *de fait*, doivent emprunter leur solution à l'intellectualisme. Cependant, encore un coup, le cœur et la volonté ont, croyons-nous, leur rôle à jouer dans la création de la certitude légitime. Nous sommes donc loin de bannir ces puissances et de nier arbitrairement l'importance de leur rôle pour nous permettre d'arriver au vrai. En étudiant la nature de la certitude *de fait*, nous avons dit que le cœur et la volonté interviennent, subordonnément à l'intelligence, dans la constitution de nos certitudes, et nous avons même reconnu que, accidentellement, cette action passionnelle et volitive se produisait en dehors de la direction intellectuelle. Le cœur et la volonté arrêtent parfois trop tôt la réflexion, alors que l'évidence ne s'est point fait jour, ou même empêchent tout examen réfléchi de se produire et, pourvu que certaines apparences leur soient favorables, entraînent dogmatiquement dans le sens qu'ils désirent. Une discipline des passions et de la volonté est donc nécessaire, non moins qu'un critère intellectuel pour parvenir à la conquête de la vérité. Il faut avoir surtout l'amour

du vrai, quel qu'il soit et quelque intrépide effort que sa conquête nous demande.

La science certaine n'est point l'œuvre exclusive d'une intelligence impersonnelle semblable à cet intellect agent qu'Averroës situait dans la lune. Non, elle suppose, dans le connaisseur, une préparation à l'accueillir, des dispositions spéciales du cœur et de la volonté. Néanmoins, le critère de la certitude est l'évidence intellectuelle. Pour saisir la portée de ces diverses affirmations, au sujet desquelles on pourrait se méprendre en croyant voir entre elles une opposition, il importe de les préciser.

Les dispositions affectives et volitives du sujet connaissant jouent leur rôle dans la connaissance du vrai. Par là nous affirmons uniquement leur nécessité afin de parvenir à l'acquisition de l'ensemble des vérités qui nous sont accessibles ou même du groupe de propositions qui constituent une science déterminée. Mais nous n'oserions pas dire que la réception de chacun de ces jugements a requis une préparation adéquate du cœur et de la volonté. C'est une première distinction que nous croyons fort utile de faire. Car pour le volontarisme toutes les vérités, et chacune

d'elles, ne sont accessibles que grâce à la triple activité de nos puissances représentatives unies dans une seule impulsion de l'âme.

D'autre part, bien que l'acquisition du vrai en général exige dans le connaisseur certaines prédispositions morales, il reste vrai de dire que le critère de la certitude est de nature intellectuelle. Voici la question qui constitue le problème critériologique : Quel est le moyen de discerner le vrai du faux, « l'instrument judicatoire », faisant partie des activités du sujet connaisseur et nous permettant de déterminer les jugements qui sont l'expression de la vérité et pourquoi ils le sont ?

Ce moyen sera le critère de la certitude : il contrôlera nos connaissances spontanément certaines et nous montrera leur fondement ou leur inanité. Or un moyen de discernement, nous croyons l'avoir établi, doit être d'ordre intellectuel.

Néanmoins, le cœur et la volonté doivent intervenir dans la création d'un certain nombre de certitudes légitimes. Mais ce ne sont pas là des critères de la science certaine. D'elles-mêmes

aveugles, la passion et la volonté ne produisent pas l'acte même de discernement entre le vrai et le faux. Elles sont uniquement des conditions de bon exercice du critère intellectuel, et encore pour un certain nombre de vérités seulement, soit d'ordre moral, soit d'évidence médiate. C'est l'intelligence qui saisit le vrai comme tel et en sachant qu'elle l'appréhende. C'est à elle que revient le jugement devant une proposition de n'importe quelle nature. Pour un certain nombre de propositions, son verdict est favorisé et même préparé par les dispositions morales du connaisseur.

Nous concluons. Le critérium de la certitude relève incontestablement de l'activité intellectuelle. A l'épistémologie de le déterminer et d'en montrer les applications. La possession de *la* vérité — et non d'*une* vérité — requiert le mouvement de l'âme entière et la collaboration de toutes les puissances supérieures. Néanmoins la passion et la volonté ne sont pas « l'instrument judicatoire » du vrai : elles sont les conditions du bon fonctionnement de celui-ci. L'étude de ces causes éloignées de la science certaine prendrait place non point dans la critériologie, mais

dans un traité parallèle à la logique, sorte de morale du vrai, ou, si l'on veut, d'art de parvenir à la vérité.

Mais, encore une fois, c'est l'intelligence qui déterminerait la nature de ces conditions morales.

CHAPITRE VII.

Conclusion.

Lorsque l'on considère d'un coup d'œil d'ensemble le néo-criticisme de Renouvier, l'on ne peut manquer d'être frappé par le caractère imposant de ce système. Renouvier fut un grand constructeur. Il édifia laborieusement, mais avec une puissance peu commune, son édifice philosophique. Il évoque le souvenir des grands cartésiens, architectes de majestueux monuments d'idées.

Ce n'est point là un vulgaire mérite que d'être parvenu à traiter l'ensemble des problèmes que la spéculation philosophique se pose et agite. Combien parmi nos contemporains qui rêvent de construire, eux aussi, leur système et qui réussissent seulement à donner une réponse à quelques questions isolées! Renouvier arrive au terme de l'entreprise, il est, comme l'a dit un historien allemand de la philosophie, l'auteur du

seul système complet qui ait vu le jour en France, depuis Malebranche [1]. Le chef néo-critique se révèle, dans son œuvre, un esprit vaste, systématique et puissant. Il maniait vigoureusement, mais lourdement, les idées générales. Si d'une part il possédait, à n'en pas douter, l'esprit géométrique, d'autre part l'indéfinie, souple et brillante subtilité de l'esprit de finesse lui était beaucoup moins départie. Nous avons fait observer, à plusieurs reprises, au cours de notre critique détaillée, que son ample coup d'œil détaillait insuffisamment la complexité des faits soumis à l'analyse. Il bâtissait son « palais d'idées » en entassant de lourds blocs rigides, à peine équarris. Il ne sut pas les tailler ni les orner d'une nervure ou d'un feston. Sa pensée se trouvait empêtrée dans une forme lourde et pâteuse qui la rend peu abordable et rebuterait l'esprit le plus courageux. Au surplus, Renouvier ne possédait point l'art de la composition méthodique. On suit avec peine la marche embrouillée de sa doctrine. Les redites sont fréquentes. Ici, des longueurs fastidieuses, là, quelques phrases recèlent une

1) Ueberweg-Heinze, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 4er Theil. Berlin, 1902, p. 575.

importante théorie. Les idées ne se trouvent point à leur place, selon leur importance relative, et l'on se lasse de devoir si souvent intervenir pour recomposer l'ouvrage qu'on étudie.

La philosophie de Renouvier nous semble composite, malgré la logique apparente qui en joint tous les éléments. On y voit une évolution nettement prononcée. Elle constitue le développement d'une personnalité sous l'action d'un travail propre, mais aussi sous la pression de multiples influences externes et fort diverses. La pensée de Renouvier, critique et négative au début, s'élargit avec les années et prend des allures de plus en plus affirmatives. On aurait pu croire, au point de départ de sa carrière, qu'il se bornerait à parcourir, à la suite du philosophe de Kœnigsberg, les stades des deux Critiques, afin de produire un kantisme corrigé, rendu plus cohérent. Mais ses affirmations se rapportent progressivement à des matières plus nombreuses et plus vastes. Dans son *Premier Essai*, il n'étudie que les lois de la représentation en général, sans les situer dans un sujet connaissant quelconque. Il étudie les conditions *a priori* de la science, c'est le problème critique proprement dit. Mais voici qu'il concrète

les normes catégoriques dans un connaisseur : l'homme. Après sa logique, il écrit sa psychologie. Il revient, néanmoins, à son point de vue critique, en résolvant le problème de la certitude. Puis, la personne humaine envisagée abstraitement, dans son essence, ne lui suffit plus. Élargissant les cadres de ses méditations, il étudie la nature du monde externe, l'humanité dans le temps et dans l'histoire, Dieu, les origines premières et les destinées dernières de l'humanité. Certes, il y a là évolution remarquable, et un mouvement progressif dont il faut admirer la forte impulsion. Alors que la tendance générale chez beaucoup de penseurs contemporains est de restreindre à un nombre limité d'objets la recherche philosophique et de circonscrire les limites du monde connaissable, Renouvier ne cesse, au contraire, d'en élargir le domaine.

En abordant ainsi un nombre de questions de plus en plus grand, il se trouve amené à parcourir le cycle complet de la pensée philosophique. Peut-on en conclure qu'il a restitué dans son intégrité cette ample synthèse que seuls les génies réussissent à élaborer, en groupant autour d'un principe d'unité les multiples questions qui la

constituent ? Nous ne le pensons pas. Chez les Aristote, les Thomas d'Aquin et les Leibniz, la multiplicité des problèmes fait mieux ressortir l'unité suprême qui les domine et les pénètre ; elle souligne, chez Renouvier, l'incohérence doctrinale et fait saisir plus nettement l'échec de sa pensée dans la conquête du vrai. Il suffit de jeter le regard sur les solutions néo-critiques pour voir leur hétérogénéité.

Renouvier fut successivement un géomètre, un croyant, un métaphysicien et, pour ainsi parler, un poète [1]).

Il commence, ainsi qu'on l'a vu, par une revision du kantisme [2]). Philosophe critique, il est principalement un logicien déductif dont l'effort

1) Que l'on ne voie pas de contradiction entre cette affirmation qui montre le caractère composite du néo-criticisme et un passage antérieur (p. 180) où nous soutenons qu'il est « principalement sinon exclusivement déductif » et qu'il trouve son fondement dans quelques principes. Car il est bien vrai que les principales thèses néo-critiques découlent de quelques prémisses. Mais cet aspect géométrique sous lequel le système se présente n'est pas le seul qu'il autorise. Dans le passage précité, il convenait que nous nous attachâmes uniquement à mettre en lumière ce caractère déductif ; lorsque voulons faire la critique du système et, par suite, nous devions en découvrir les bases et faire voir que l'édifice entier reposait sur elles.

2) Notons, pour être complet, une phase antérieure encore. Mais elle n'est pas de grande importance. Dans son *Histoire de la philosophie moderne*, son œuvre de début, Renouvier se montrait hégélien et éclectique cousinien. Il mettait en doute le principe de contradiction et admettait la possibilité de l'infini quantitatif.

principal tend à montrer que d'une part la *Dialectique* et même l'*Analytique transcendantale*, d'autre part la *Critique de la raison pratique* ne sont point d'accord avec les principes posés par le philosophe de Koenigsberg à la base de sa recherche des conditions *a priori* de la science et de la philosophie. Les normes à l'étalon desquelles il juge toutes les affirmations kantiennes sont les Principes de contradiction, de la relativité et du fini. Armé de ces lois idéales, le philosophe néo-critique parcourt les deux Critiques, dans une investigation minutieuse, et il les transforme de façon à leur donner l'aspect d'une série de théorèmes enchaînés à leurs corollaires et à leurs scolies et rigoureusement déduits de ces principes. Il semblait que ces derniers fussent les « vérités premières » tant cherchées et que toute sa philosophie ne dût être qu'une géométrie, kantienne d'inspiration, cartésienne de méthode. Les corrections que Renouvier faisait subir au kantisme le rapprochaient considérablement de Locke et de Hume, et donnaient à son néo-criticisme l'aspect d'un phénoménisme radical et catégoriste. Aussi bien l'on trouve déja chez les empiristes anglais la critique de la réalité-en-soi, de la substance, de

la matière, de la cause efficiente, de l'infini, en un mot, de tout Absolu. Notons que cette période offre aussi des points de contact avec le relativisme d'Auguste Comte et la psychologie de Descartes.

Voici cependant un nouveau stade qui commence. Dans le *Deuxième Essai* qui marque cette évolution, Renouvier apparait sous un aspect nouveau : après le géomètre, nous rencontrons le croyant. Emmanuel Kant est toujours au point de départ de ce nouveau développement du néo-criticisme, mais alors que Renouvier le corrigeait précédemment par Hume, cette fois il tente de l'améliorer grâce au volontarisme de J. Lequier. Sa pensée dépouille presque ces allures déductives que l'on admirait chez lui naguère. Il se livre — avec moins de bonheur, ce semble — à des analyses psychologiques, et il y découvre le critère de la croyance. Cependant l'esprit géométrique persiste encore de ci de là, et fait même envisager sa critique du déterminisme comme une application de sa loi du fini et sa théorie de la *croyance rationnelle* comme un corollaire de son phénoménisme.

Il est à remarquer que l'introduction dans le

renouviérisme du critère fidéiste élargit considérablement le domaine de ses affirmations. Auparavant, le géomètre ne recourait qu'aux activités essentiellement rationnelles, et grâce à ses divers axiomes logiques qu'il érigeait en lois souveraines de la représentation et dont il étendait la « juridiction sur tout le Réel » [1], il limitait surtout le monde de la pensée. Cette fois, par le concours des trois facultés supérieures, nous passons à des affirmations positives. Nous franchissons le phénomène immédiat et même le domaine phénoménal pour arriver jusqu'au réel existant pour soi. Nous posons dogmatiquement, en vertu de notre croyance à l'ordre, la fidélité de nos connaissances.

Le premier pas devait seul coûter à Renouvier. Ayant franchi les bornes fort étroites de la conscience, il était amené à étudier ce monde externe dont la croyance affirmait la réalité objective. Et voici que le métaphysicien est né. Il édifie sous l'influence de Leibniz une cosmologie monado-

1) L. Dauriac, *Les moments de la philosophie de Charles Renouvier*, p. 29. *Bulletin de la Société française de Philosophie*, fevr. 1904. On trouvera pareillement, dans cet opuscule, un exposé de l'évolution doctrinale de Renouvier. On ne manquera point de constater que nous nous en écartons en de multiples points.

logique qui réduite au début à des proportions modestes et, en somme, hésitante dans ses affirmations, s'accroît et se raffermit au point de devenir une des parties essentielles et des plus originales de son système.

Ensuite, Renouvier qui avait été négatif sur ce sujet, admet l'existence d'un Dieu personnel et unique. Nous sommes bien au stade métaphysique et ce sont là, à n'en point douter, des éléments nouveaux que l'on ne croyait pas rencontrer dans le néo-criticisme. Après l'aspect déductif et fidéiste, c'est une face nouvelle qu'il présente au regard étonné d'une variété aussi féconde que déconcertante. Et pourtant, le caractère logique du système persiste toujours et rattache, au criticisme des débuts, ce leibnizianisme renouvelé. Le philosophe français, par sa définition du phénomène : « un objet qui est à la fois sujet » ; par l'importance capitale qu'il attribuait à la catégorie de personnalité ; par sa critique de la cause, ouvrait, précédemment déjà, mainte perspective sur la monadologie et l'harmonie préétablie. D'autre part, s'il en arrive à concevoir tous les êtres comme des monades, ce n'est pas uniquement par la déduction *more geometrico*,

par la croyance, ni par la spéculation métaphysique. Un élément neuf enrichit son talent si complexe. Le géomètre, le croyant, le spéculatif devient, pour ainsi dire, un poète. Déjà, dans sa cosmologie nous voyons l'imagination jouer un rôle qu'on ne lui avait point permis jusqu'alors de remplir. « La monadologie, dit Renouvier lui-même, n'est autre chose que le revêtement imaginatif ou symbolique de cela seul qui tombe sous les prises de l'esprit » [1]).

Dans le *Personnalisme*, nous voyons s'échafauder une vaste construction hypothétique. Ayant spéculé sur le monde et sur Dieu, Renouvier met en rapport ces deux objets de son étude et essaye de résoudre l'apparente antinomie qui constitue le problème du mal. Et c'est alors tout un credo laïque, où l'inspiration protestante n'est certes pas étrangère, sur la chute et la rédemption progressive de l'humanité. Car cet esprit, déjà si riche de dons divers, possédait une imagination puissamment constructive, et « il lui était difficile, pour ne pas dire impossible, d'énoncer une formule sans la remplir en quelque sorte de

1) *La nouvelle monadologie*, p. 148.

mouvement et de vie »[1]. Témoin son curieux roman philosophique *Uchronie*, qui pouvait surprendre de la part de l'auteur des *Essais de critique générale*. Témoin encore sa cosmogonie et son eschatologie personnalistes, où la raison est emportée par le vaste coup d'aile de l'hypothèse. Cependant le déductif vit toujours et rattache aux œuvres précédentes sa majestueuse épopée. Particulièrement, c'est au nom du critère de la croyance que Renouvier se croit autorisé à l'édifier.

Tels sont donc, avec l'évolution du système, les traits essentiels qui le caractérisent successivement. Certes, cette complexité qui lui est propre a le mérite de l'originalité. Mais elle soulève plusieurs problèmes. Renouvier a tenté de résoudre lui-même le premier. Qu'est-ce qui dans sa philosophie est spécifique et, par suite, au moyen de quel nom convient-il de la caractériser ? A mesure qu'il faisait apparaître les aspects multiples de son système, le philosophe français y donna des noms correspondant aux stades de son évolution. Il l'appela le néo-criticisme, puis

[1] L. Dauriac, *Les moments de la philosophie de Charles Renouvier*, p. 36.

la nouvelle monadologie, enfin le personnalisme. Lequel adopter ? Nous sommes perplexe, aucun ne nous satisfait pleinement et n'exprime toute sa doctrine. C'est uniquement sa cosmologie qui constitue une théorie corrigée des monades. Le mot « personnalisme » qu'il a substitué avec tant d'insistance aux épithètes anciennes ne représente qu'un groupe de thèses, fort importantes à n'en point douter, mais qui enfin ne constituent pas toute sa pensée. Faute de mieux, nous optons donc pour le mot en usage : le *néo-criticisme*. Sans doute, il ne nous fait connaître qu'un aspect du renouviérisme, l'aspect critique, mais n'est-ce pas l'aspect le plus important, et Renouvier ne pose-t-il pas dans la partie critique de son système les principes qui commandent plus ou moins logiquement le plus grand nombre des doctrines auxquelles il a souscrit dans la suite ? Au surplus, ce mot marque mieux la filiation historique de sa pensée, à la suite de Kant.

La multiplicité des points de vue que le néo-criticisme autorise soulève un second problème qui nous permettra encore mieux de le juger et d'apprécier ses caractères. La complexité du système le rend-elle hétérogène ? Renouvier

n'est-il point parvenu à cette unité suprême et à cette interdépendance des doctrines qui caractérisent les grandes philosophies ?

Pour M. Dauriac, la pensée de Renouvier en évoluant « est restée quand même rigoureusement néo-criticiste, et c'est ce qui fait son originalité » [1]. « Elle s'est modifiée en s'enrichissant : elle s'est toujours maintenue en conformité à ses principes » [2]. M. Fouillée, au contraire, n'y voit qu'un éclectisme « à forme scolastique, au lieu d'être un éclectisme à forme oratoire » [3].

Le problème est difficile, si pour le résoudre il faut opter entre les deux termes de cette alternative. Le caractère déductif du néo-criticisme s'est maintenu, tout en cessant d'être exclusif, pendant toute la carrière du philosophe français. Nous avons reconnu nous-même que ses thèses principales sont sorties des Principes de relativité et de limitation. Cette synthèse constituée de prémisses et de conséquences semble donc cohérente. Mais cependant les éléments qu'elle

1) *Les moments de la philosophie de Charles Renouvier*, p. 25.
2) *Ibid.*, p. 23.
3) A. Fouillée, *Le Néo-Kantisme en France* (*Revue philosophique*, 1881, p. 45).

renferme sont si disparates et si divers d'inspiration, qu'on n'oserait affirmer non plus leur totale unité.

Si M. Fouillée considère le néo-criticisme comme une mosaïque de systèmes, comme une série de doctrines prises un peu partout et liées entre elles par la chaîne de quelques déductions rigoureuses, comme des perles enfilées à un cordon, nous ne pouvons partager son avis. Mais, d'autre part, nous rejetons sans plus le jugement de M. Dauriac. Pour nous, Renouvier n'a point produit un système logiquement agencé. Il serait certes faux de le supposer empruntant ses théories de droite et de gauche. Sa pensée, comme nous le disions, se développa sous une double influence : d'une part un travail propre, interne et principalement déductif, d'autre part l'action de philosophies diverses. C'est donc à travers l'histoire de la philosophie que sa pensée fit route, suivant un chemin qu'elle se frayait elle-même, mais en ne manquant pas non plus de prendre son bien où elle le rencontrait. Toutefois la logique de Renouvier ne fut point si inflexible qu'elle l'empêchât de faire parmi les doctrines un choix

composite. Nous avons précédemment mis en lumière, croyons-nous, la diversité des aspects que présente sa pensée et aussi la diversité de l'esprit qui l'anime et des méthodes qu'elle suit. L'opposition entre le géomètre et le croyant est des plus frappantes, et il n'y a point de doute que l'un n'ait fait tort à l'autre. « Dans mainte circonstance, dit M. Ascher, l'objet à chercher se trouvait déjà établi, pour lui, à l'avance »[1]. D'autre part, il y a au sein du néo-criticisme plusieurs doctrines inconciliables qui constituent d'insolubles antinomies.

Notons, tout d'abord, les contradictions qui divisent sa théorie même de la connaissance. Ayant posé le phénoménisme le plus radical et le plus universel, Renouvier parle fréquemment du réel externe. Mais si nous ne connaissons que nos représentations, il ne lui est plus permis d'atteindre la réalité indépendante, et dans son existence et dans sa nature constitutive, de notre appréhension intellectuelle. Que signifie aussi la *matière* reçue par la sensibilité ? On comprend que Kant lui ait laissé prendre place dans son

1) Dr Maurice Ascher, *Renouvier und der französische Neu-Kriticismus*, p. 55. Bern, 1900.

criticisme, puisqu'il reconnaît, non la cognoscibilité, mais la concevabilité et la possibilité d'existence de la chose-en-soi. Mais Renouvier, déclarant le noumène inconcevable et irréel, s'interdit d'admettre que nous soyons passifs dans la réception du réel externe. Car si nous sommes passifs à l'action de quelque chose qui n'est pas notre moi, il faut que ce quelque chose existe indépendamment de nous.

Entre la théorie de la connaissance et la théorie de la certitude, nous remarquons de nouvelles oppositions analogues aux contradictions que l'on relève entre les deux Critiques kantiennes. Nous avons déjà établi que le passage de l'immédiat au médiat, posé l'impuissance de l'intelligence à l'effectuer, est illogique. De même après le phénoménisme, la transition au réalisme de la chose-pour-soi n'est pas moins inconséquente. Comment Renouvier peut-il encore faire place à des êtres ayant une existence propre, nullement dépendante de notre considération, et qui par suite sont des absolus sous ce point de vue? Comment parvient-il encore, après avoir posé le relativisme phénoméniste, à affirmer, entre autres vérités du premier ordre de la certitude, l'accord de nos represen-

tations avec le vrai ? Comment, s'il n'est point de connaissance qui n'atteigne uniquement une représentation, admet-il l'existence objective d'un Dieu unique et personnel ? Celui-ci dépend si peu de notre activité cognitive, il est tellement absolu sous ce rapport, qu'il est la cause première de notre pensée. D'autre part, avec le renouvellement néo-critique de l'Harmonie préétablie, Dieu étant l'auteur des relations inter-monadiques doit être aussi, comme nous l'avons vu, le garant de la science certaine. Enfin si Renouvier ne peut admettre l'existence objective de Dieu, toute l'évolution doctrinale qui part de cette notion pour arriver à sa dogmatique personnaliste se trouve être sans fondement.

Nous apercevons, au cœur du néo-criticisme, une série d'incohérences irréparables. Elles révèlent chez Renouvier le même illogisme qu'il a reproché si passionnément à Kant : il ne s'est point tenu aux Principes de la relativité et du fini. S'il en avait suivi dans toute leur rigueur les déductions logiques, nous pensons qu'il n'eût dû admettre que l'existence d'une seule réalité, le moi entouré de ses phénomènes. Il ne lui suffisait pas d'expulser violemment le noumène

et de fermer sur lui une des portes de son édifice philosophique pour lui ouvrir peu après une autre porte, et pour le laisser revenir affublé d'un nouveau costume. Il aurait dû plutôt offrir l'hospitalité à une philosophie moniste analogue au panthéisme de Fichte et de Hegel qui nous semble la conclusion logique du criticisme kantien. Il lui aurait fallu supprimer le monde externe et objectif et ne laisser l'existence qu'au seul moi, produisant ses phénomènes dans tous leurs éléments, la matière non moins que la forme catégorique. Et même, si on y réfléchit, il ne pouvait plus garder le moi. En vertu de sa critique de la substance, l'être conscient devient une file de phénomènes. Mais comment peut-il y avoir un lien entre ceux-ci et comment peuvent-ils exister encore, sans un support qui les unit et qui leur sert de fondement ? Le moi lui-même, sous l'action destructrice du Principe de relativité, se dissout dans le multiple et s'effondre dans le néant.

INDEX BIBLIOGRAPHIQUE.

Bibliographie des œuvres de Charles Renouvier.

I. — LIVRES.

Manuel de Philosophie moderne. Un vol. — Paris, Paulin, 1842.

Manuel de Philosophie ancienne. 2 vol. — Paris, Paulin, 1844.

Manuel républicain de l'homme et du citoyen. Un vol. 1848 ; réédité en 1904 avec une notice sur l'auteur, un commentaire et des extraits des œuvres ultérieures, par J. Thomas. — Paris, Colin.

Essais de critique générale :

Premier essai : *Logique.* Un vol. — Paris, Ladrange, 1854.

Deuxième essai : *Psychologie rationnelle.* Un vol. — Ladrange, 1859.

Troisième essai : *Principes de la nature.* Un vol. — Ladrange, 1864.

Quatrième essai : *Introduction à la philosophie analytique de l'histoire.* Un vol. — Ladrange, 1864.

Science de la morale. 2 vol. — Ladrange, 1869.

Essais de critique générale, seconde édition :

Premier essai : *Traité de logique générale et de logique formelle.* 3 vol. — Paris, Bureau de la « Critique philosophique », 1875.

Deuxième essai : *Traité de psychologie rationnelle.* 3 vol. — Bureau de la « Critique philosophique », 1875.

Uchronie, l'Utopie dans l'histoire. Un vol. — Bureau de la « Critique philosophique », 1876.

Psychologie de Hume, traité de la nature humaine (en collaboration avec M. F. Pillon). Traduction avec une introduction par F. Pillon. — Bureau de la « Critique philosophique », 1878.

Petit traité de morale à l'usage des écoles primaires laïques. 1re édition 1879 ; 2e édition, revue et augmentée, 1882.

Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques. 2 vol. — Bureau de la « Critique philosophique », 1885-1886.

Les principes de la nature. 2 vol. — Paris, F. Alcan (2e édition du « Troisième Essai de critique générale »).

V. Hugo, le Poète. Un vol. — Paris, A. Colin, 1893.

Introduction à la philosophie analytique de l'histoire. Un vol. — Paris, Leroux, 1896 (2e édition du « Quatrième Essai de Critique générale »).

Philosophie analytique de l'histoire. 4 volumes : tome I 1896 ; tomes II, III et IV 1897. — Paris, Leroux.

La nouvelle monadologie (en collaboration avec M. L. Prat). — Paris, A. Colin, 1899.

V. Hugo, le Philosophe. A. Colin, 1900.

Uchronie, l'Utopie dans l'histoire, 2e édit. — Alcan, 1901.

Les dilemmes de la métaphysique pure. — Alcan, 1901.

Histoire et solution des problèmes métaphysiques. — Alcan, 1901.

Le Personnalisme. — Alcan, 1903.

II. — PÉRIODIQUES ET AUTRES PUBLICATIONS.

— Collaboration à l'*Encyclopédie nouvelle* de Pierre Leroux et de Jean Reynaud. Les articles : *Descartes*, *Fatalisme*, *Fermat*, *Fichte*, *Ficin*, *Force*, *Panthéisme* et *Philosophie* sont de lui.

— Collaboration à la *Liberté de penser*.

— En 1851, il a publié en collaboration avec plusieurs amis politiques un *Projet d'organisation communale et centrale de la République.*

— Collaboration à l'*Année philosophique*, 1868-69.

— Direction et collaboration à la *Critique philosophique* (hebdomadaire de 1872 à 1884 ; mensuelle de 1885 à 1889).

— Direction et collaboration à la *Critique religieuse* (supplément trimestriel à la *Critique philosophique*, de 1878 à 1885).

— Collaboration, depuis 1890, à l'*Année philosophique.*

Études sur Charles Renouvier.

ASCHER (Maurice). — *Renouvier und der französische Neu-Kriticismus.* Bern, Sturzenegger, 1900.

BAUMANN. — *Deutsche und ausserdeutsche Philosophie der letzten Jahrzehnte dargestellt und beurteilt.* Gotha, 1903. — *Renouvier*, p. 449 à 466.

BEURIER. — *Renouvier et le criticisme français (Revue philosophique*, 1877).

BUQUET (Paul). — *Ch. Renouvier (Revue socialiste*, octobre 1903).

COQUEREL (E.) — *Le Jésus de M. Renouvier*. Paris, Leroux, 1895.

DARLU (A.) — *La morale de Renouvier (Revue de métaphysique et de morale*, janvier 1904).

DAURIAC (L.) — *Les moments de la Philosophie de Ch. Renouvier (Bulletin de la Société française de Philosophie*, février 1904).

— *Le testament philosophique de Renouvier (Revue philosophique*, avril 1904).

DUPERRUT (FR.) — *Charles Renouvier (Revue de théologie et de philosophie*, janvier 1904).

FOUILLÉE (A.) — *Critique des systèmes de morale contemporains*, 4e édit. Paris, Alcan.

— *Le Néo-Kantisme en France (Revue philosophique*, 1881).

— *Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive*. Paris, Alcan, 1896.

MIÉVILLE (H.) — *La philosophie de M. Renouvier et le problème de la connaissance religieuse*. Lausanne, 1902.

MOISANT (X.) — *L'alternative philosophique d'après M. Renouvier (Études*, 1902).

OLLÉ-LAPRUNE (L.) — *De la certitude morale*, 3me édit. Paris, Belin, 1898.

PILLON (F.) — Introduction à la *Psychologie de Hume*.

RAVAISSON. — *Rapport sur la philosophie en France au XIXme siècle*.

ROURE (L.) — *Doctrines et problèmes*. Paris, Retaux, 1900.

SHADWORTH HODGSON. — *Mr Renouvier's Philosophy* (*Mind*, January and April 1881).

TABLE DES MATIÈRES.

Pages.

Préface VII

CHAPITRE I.

Biographie 1
L'influence de Ch. Renouvier 11

CHAPITRE II.

Renouvier et Kant 16

CHAPITRE III.

Place de la théorie de la connaissance et de la certitude dans le système néo-critique. . . 32

CHAPITRE IV.

Théorie de la connaissance.

Le Principe de l'idéalisme 38
La loi du fini 44
Le Principe de la relativité 52
Les catégories néo-critiques 65
Les antinomies néo-critiques. 82

Le problème de la possibilité de la synthèse totale des phénomènes 90
La psychologie néo-critique 95
Position du problème du libre-arbitre et tentative de solution 115

CHAPITRE V.

La théorie de la certitude.

Position du problème 127
La certitude, en fait 130
La certitude, en droit, le premier ordre de la certitude 144
Solution du problème du libre-arbitre, le « dilemme » de J. Lequier 153
Le deuxième ordre de la certitude 176

CHAPITRE VI.

Critique de la théorie de la connaissance et de la certitude.

Critique du Principe de l'idéalisme . . . 185
Critique du Principe de la relativité . . . 199
Le problème de la cognoscibilité et de l'existence des substances 208
Critique de la loi du fini 221
Le problème de l'objectivité de l'espace . . . 226
Le problème de l'objectivité du temps . . . 242
Critique de la théorie de la certitude. La certitude en fait 259
La certitude en droit 278

CHAPITRE VII.

Conclusion.

Le philosophe 292
Le système et son évolution 294
Ses incohérences fondamentales 303
Index bibliographique 310

BD 162 .J3 1904 SMC

Janssens, Edgard.

Le no-criticisme de
Charles Renouvier :
ALD-8166 (awsk)